



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes

Evangélicas em (des)igrejamento: interações de gênero e sexualidade nas práticas de
igreja e desigreja

Florianópolis

2022

Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes

**Evangélicas em (des)igrejamento: interpelações de gênero e sexualidade nas práticas de
igreja e desigreja**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação
em Antropologia Social da Universidade Federal de
Santa Catarina para a obtenção do título de Mestra em
Antropologia Social.
Orientadora: Profa. Dra. Alinne de Lima Bonetti

Florianópolis

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Lopes, Tatiana Bezerra de Oliveira
Evangélicas em (des)igrejamento : interpelações de gênero e sexualidade nas práticas de igreja e desigrejar / Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes ; orientador, Alinne de Lima Bonetti, 2022.
140 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. evangélicas. 3. desigrejamento. 4. gênero. 5. sexualidade. I. Bonetti, Alinne de Lima. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes
Evangélicas em (des)igrejamento: interpelações de gênero e sexualidade nas
práticas de igreja e desigreja

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado por banca
examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Dra. Alinne de Lima Bonetti
PPGAS/UFSC

Prof. Dr. Bruno Mafra Ney Reinhardt
PPGAS/UFSC

Profa. Dra. Jacqueline Moraes Teixeira
FEUSP

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi
julgado adequado para obtenção do título de Mestra em Antropologia Social

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Profa. Dra. Alinne de Lima Bonetti
Orientadora

Florianópolis, 2022.

A todas as vozes dissonantes no evangelicalismo brasileiro.

AGRADECIMENTOS

Fazer ciência requer coragem, sobretudo, em um período em que fundamentalismos tentam solapar o estado laico e a democracia. Em meio as crises econômicas, sociais e sanitárias oriundas do descaso político e genocida daqueles que “estão no poder”, uni meu encanto pela antropologia ao que me restava de coragem e de esperança para dar início ao projeto dessa pesquisa.

Confesso que nem a antropologia, nem a coragem, muito menos a esperança, foram suficientes para que eu seguisse em meu propósito. Foi em minha rede de apoio que encontrei o ânimo necessário para dar conta de finalizar essa etapa de minha trajetória acadêmica. É a essa rede de afetos que sou grata.

Ao meu companheiro de vida, Wudson Marcos, sou grata por ter deixado familiares, amigos e trabalho no Mato Grosso do Sul para se fazer meu lar em Santa Catarina. É constrangedor saber o quanto você se orgulha dessa sua esposa antropóloga e que sai por aí contando do meu trabalho para cada turma de ensino médio em que você leciona. Obrigada pelo carinho diário, por me acalantar nos dias ruins e por fazer todo o serviço doméstico na reta final da escrita. A vida de *quarentener* foi mais fácil com você.

Aos meus pais, Sueli Bezerra e Sebastião Lopes eu poderia agradecer por uma vida inteira, mas aqui centrarei minha gratidão à educação cristã que me deram. O evangelho de Jesus me ensinou a ser uma pessoa ética, a amar a diferença e a lutar pela justiça social. Reconheço que ser cristã é parte da minha subjetividade, de como me relaciono com o outro e de como interpreto a vida. Se meu despertamento às teologias e práticas evangélicas hegemônicas não minaram a minha espiritualidade, é graças a vocês que me serviram de modelo de fé e humanidade.

Por puro gracejo da vida, tenho duas amigas cientistas sociais, também crias da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), que dividem a experiência na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) junto comigo. Winny Santana e Suellen Próspero, sou imensamente grata por ter encontrado amizade em vocês. Obrigada pelos momentos de escuta, viagens, dramas, sorvetes e fofocas, mas, acima de tudo, por terem me incentivado a prestar a seleção do mestrado em um dos momentos mais difíceis da minha vida.

Ao Núcleo de Estudos Néstor Perlongher (NENP) e ao Impróprias, agradeço por terem me inserido nos estudos de gênero e sexualidade, lá em meados de 2016 na UFMS. Ao NENP ainda devo agradecer pela leitura coletiva da primeira versão deste projeto de pesquisa,

submetido a seleção de mestrado no PPGAS/UFSC. Os comentários generosos de vocês ressoaram em minha escrita e desde então seguem me provocando.

Ao Prof. Dr. Guilherme Passamani (FACH/UFMS), meu orientador durante toda a graduação em Ciências Sociais, apresento meu carinho e gratidão por ter me guiado em meu encontro com a Antropologia. Com Guilherme aprendi a importância de se fazer fichamentos, a ansiar pelos congressos acadêmicos, a pesquisar com responsabilidade e, sobretudo, fazer ciência com paixão.

Cristiele Rodrigues, minha psicóloga desde 2019, chegou em um momento sombrio da minha vida e, desde então, me ampara em minhas dores e dúvidas mais profundas. Obrigada por me fazer enxergar o meu potencial e a me puxar para o presente quando quero me desesperar ante as incertezas da vida.

À Profa. Dra. Miriam Grossi (PPGICH/UFSC) por ter celebrado minha entrada no mestrado, ter se feito disponível para me acolher na UFSC, me agregado ao Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividade (NIGS) e me incentivado na reestruturação desta pesquisa. Sou também grata por sua solidariedade em se dispor, mais de uma vez, a me ajudar em minhas particularidades.

Por conta da pandemia, estivemos juntas pessoalmente em uma única ocasião. Minha orientadora, Profa. Dra. Alinne Bonetti (PPGAS/UFSC), reúne competência e afetuosidade em sua prática de ensino. Nesses dois anos, Alinne me instruiu na Antropologia Feminista e na pesquisa engajada. Com ela aprendi que pesquisa é processo, trabalho árduo e afeto. Sou profundamente grata por tê-la encontrado e ter tido a oportunidade de ser cuidada e compreendida. Que sigamos!

Ao NIGS e às reuniões de Seminário de Tese em 2020, agradeço pela companhia nos primeiros meses de pandemia. Juntas esperamos e refletimos sobre nossas pesquisas. No Seminário de Tese esse projeto ganhou novos contornos. Foi a partir das sugestões de professoras e colegas que iniciei a pesquisa no tema do desigrejamento e a isso serei eternamente grata.

Alana Verani, a colega de turma do mestrado que se tornou minha amiga e parceira de ansiedade. Alana, te ter no NIGS, dividir orientadora, estágio docência e o processo seletivo para o doutorado, foram as melhores coisas da experiência de estudante de pós-graduação na UFSC. Obrigada por me ouvir, aconselhar e por não ser o tipo de acadêmica que só vive para falar de teoria e pesquisa. Sou muito grata por podermos continuar juntas no doutorado. Você é um respiro!

Às colegas do curso de leitura “Gênero: categoria analítico-epistemológica e a Antropologia Feminista I”, guiado por minha orientadora Alinne Bonetti, agradeço imensamente por compartilharem conhecimento, insights e angústias a partir da leitura de nossas referências teóricas feministas. Muito do que aprendi em coletivo compõe essa dissertação. Por isso, as cito aqui Alana Verani, Bruna Fani, Jônatas Alaman, Matilde Quiroga, Patricia Marcondes, Romina Martinez, Tatiane Cerqueira e Winny Santana.

Ouvir os comentários de outras pesquisadoras e pesquisadores enquanto desenvolvia meus argumentos para essa dissertação foi essencial para que a escrita fosse aprimorada. Por isso agradeço a oportunidade de ter apresentado recortes da minha pesquisa em diferentes congressos acadêmicos, tais como: 45º Encontro Anual da ANPOCS, X Congresso Internacional de Diversidade Sexual, Étnico-Racial e de Gênero (ABEH), VII Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião (EST), VIII Reunião de Antropologia de Mato Grosso do Sul (UFMS) e 18º Simpósio de Pesquisa e Iniciação Científica (Univale).

À banca de qualificação composta pelas Profa. Dra. Miriam Grossi (PPGICH/UFSC) e Profa. Dra. Jacqueline Moraes Teixeira (FEUSP) e Prof. Dr. Bruno Reinhardt (PPGAS/UFSC), apresento meus agradecimentos pela leitura atenta e pelos comentários pertinentes que me guiaram na construção dessa dissertação. À Profa. Dra. Jacqueline Moraes Teixeira e ao Prof. Dr. Bruno Reinhardt, também sou grata pelas provocações na banca de defesa dessa dissertação, assim como a Profa. Dra. Evelyn Schuler Zea e Profa. Dra. Marinês da Rosa, membras suplentes da banca.

Meu carinho e gratidão às interlocutoras de pesquisa que, com muita generosidade, compartilharam suas histórias de vida comigo. Toda minha admiração a vocês que, em suas especificidades, me ensinaram sobre Fé e Resistência. É graças ao que aprendi com vocês em campo que essa pesquisa tomou forma.

Agradeço a juventude evangélica que produz de conteúdo de qualidade através da mídia podcast sou grata. O trabalho do Choque Térmico (ICGF), Redomascast (Projeto Redomas) e Desigreja facilitaram minha inserção no campo.

Por fim, agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) por ter financiado essa pesquisa. Ter sido bolsista durante os dois anos de mestrado tornou possível que eu me dedicasse unicamente à pesquisa. Que tempos melhores possibilitem que mais pesquisadoras e pesquisadores tenham seu trabalho pago!

RESUMO

Esta pesquisa se propõe a delinear experiências evangélicas em (des)igrejamento e suas interpelações de gênero e sexualidade. Por meio de uma etnografia e de uma inspiração autoetnográfica, realizamos 11 entrevistas semiestruturadas junto a evangélicas (auto)identificadas como desigrejadas. Inferimos que a constituição mútua de práticas sociais de igreja e desigrejar, evocadas a partir da categoria analítica de (des)igrejamento, poderiam servir à análise dos processos não lineares de despertamento institucional evangélico. A noção de desigrejar, associada ao desvio e/ou expulsão, nos serviu para explicar como experiências de despertamento a comunidades de fé (seja por escolha ou violência) estão associadas ao embate entre códigos morais e posicionamentos políticos. Experiências de performatividades de gênero e práticas sexuais dissidentes e o encontro com interpelações feministas/progressistas apareceram na narrativa de desconstrução de leituras hegemônicas da bíblia, a partir da urgência de fazer o texto bíblico dar sentido às “vidas vividas” em suas múltiplas “possibilidades de existência”.

Palavras-chave: Evangélicas. Desigrejamento. Gênero. Sexualidade. Feminismos.

ABSTRACT

This study aims to outline evangelical experiences in regards to (un)churching and its gender and sexuality questions. Through ethnography and autoethnographic inspiration, 11 semi-structured interviews were conducted with evangelicals who (self-)identified as having been unchurched. It was possible to infer that the mutual constitution of the social practices of to church and to unchurch, evoked from the analytical category of (un)churching, could serve in the analysis of nonlinear processes of evangelical institutional awakening. The notion of unchurching, associated with deviation and/or expulsion, helped us to explain how experiences unchurching from communities of faith (whether by choice or violence) are associated with the clash between moral codes and political positions. Experiences of gender performativities and dissident sexual practices and the encounter with feminist/progressive interpellations appeared in the narrative of deconstruction of hegemonic readings of the Bible, from the urgency of making the biblical text give meaning to “lives lived” in its multiple “possibilities of existence”.

Keywords: Evangelicals. Unchurching. Gender. Sexuality. Feminism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA Associação Brasileira de Antropologia

ABUB Aliança Bíblica Universitária do Brasil

AD Assembleia de Deus

ADPF Arguição de descumprimento de preceito fundamental

CAPES Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CBB Convenção Batista Brasileira

CNPQ Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CT Choque Térmico

EBD Escola Bíblica Dominical

IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICGF Igreja Cristã Gelo e Fogo

EEE Eu Escolhi Esperar

IRE Igreja da Revelação Eterna

IURD Igreja Universal do Reino de Deus

LGBTQIA+ Lésbica; Gay; Bissexuais; Travestis, Transsexuais e Transgêneros; Queer; Intersexuais; Assexuais e mais

M12 Modelo dos 12

NIGS Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades

OSC Organizações da Sociedade Civil

SNT Sara Nossa Terra

STF Supremo Tribunal Federal

UFMS Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

UFSC Universidade Federal de Santa Catarina

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	15
2	DOS CAMINHOS PARA A PESQUISA: UMA ETNOGRAFIA LOCALIZADA	18
2.1	DE ASSEMBLEIANA À DESIGREJADA: PERCURSO RELIGIOSO DE UMA EVANGÉLICA/ANTROPÓLOGA	19
2.2	DESIGREJAMENTO E ATRAVESSAMENTOS DE GÊNERO E SEXUALIDADE: ENCONTRANDO UM OBJETO DE PESQUISA.....	29
2.2.1	Desbravando o campo teórico.....	33
2.2.2	Da Conferência “Desigrejados” ao início do trabalho de campo.....	37
2.2.3	As entrevistas	44
2.2.4	Evangélicas desigrejadas?: desigrejamento e vergonha entre interlocutoras de pesquisa.....	47
3	(DES)IGREJAMENTOS EM PROCESSO: SENTIDOS E EXPERIÊNCIAS.....	54
3.1	DESIGREJAMENTO: UM “FENÔMENO” DE MÚLTIPLOS SENTIDOS	57
3.2	ENTRE SER/ESTAR (DES)IGREJADA: O OLHAR DAS INTERLOCUTORAS PARA A EXPERIÊNCIA EM DESIGREJAMENTO	68
3.2.1	Percepções de si em torno da categoria “desigrejada”.....	70
3.2.2	Se o desigrejar não tem validade, ao menos tem data de fabricação?: circunstâncias e motivações no processo de produção do (des)igrejamento.....	76
4	POSSIBILIDADES DE EXISTÊNCIA EM VIDAS VIVIDAS: SUJEITAS (DES)IGREJADAS, GÊNERO, SEXUALIDADE E FEMINISMOS.....	89
4.1	SUBJETIVIDADES EM DESIGREJAMENTO: PERFORMATIVIDADES DE GÊNERO E SEXUALIDADE	90
4.1.1	Possibilidades de existência: bissexualidade e performatividades de gênero..	90
4.1.2	Uma educação sexual “na base do terror”: vigilância, convenções de gênero e cultura da pureza.....	99

4.2	INTERPELAÇÕES FEMINISTAS: ENTRE O RECONHECIMENTO E TENSÕES.....	108
4.2.1	Perceber-se evangélica e feminista: recusas, resistências e ressignificações	109
4.2.2	Cristã e feminista?: tensionamentos entre cristianismo e feminismo	113
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
	REFERÊNCIAS.....	125
	ANEXO A – Roteiro de entrevista 1	137
	ANEXO B – Roteiro de entrevista 2	139

1 INTRODUÇÃO

A despeito de um projeto histórico de dominação política e midiática, que pretende silenciar vozes dissonantes no campo cristão evangélico, é preciso iniciar essa dissertação salientando a pluralidade discursiva no evangelicalismo brasileiro. Desde sua constituição, a religião judaico-cristã é marcada por movimentos de ruptura e resistência. Jesus de Nazaré foi o primeiro grande reformador, inaugurando seu próprio segmento religioso em um ministério revolucionário, que desafiava o Estado e os principais dogmas judaicos (Reza ASLAN, 2013).

Ao apresentar a perspectiva de Alec Ryrie, historiador e teólogo inglês, Juliano Spyer (2020) indica que a marca distintiva da religião cristã - em especial, a partir da Reforma Protestante no século 16 -, vem sendo “o ataque recorrente a quem pretende controlar, institucionalizar e regulamentar a relação das pessoas com a divindade” (p.46). Portanto, há uma multiplicidade de sujeitos produzindo críticas e releituras ao texto bíblico na constituição de novas vertentes protestantes.

Seguindo a nomenclatura do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no Brasil o protestantismo se divide entre protestantes históricos (chamados também de “tradicionais” ou “de missão”), e os de origem pentecostal. Entre protestantes históricos, estão as denominações que resultaram de ação missionária norte-americana, inglesa e alemã nos séculos XIX e XX. Dessa forma, as “igrejas de missão” no Brasil seriam aquelas de vertente Presbiteriana, Batista, Luterana, Adventista, Metodista e Congregacional, perfazendo 18% dos evangélicos (Leonildo CAMPOS, 2013).

Os pentecostais compõem 60% dos evangélicos (CAMPOS, 2013) e estão distribuídos em três grupos, ou “ondas”, classificadas a partir de diferenças teológicas e litúrgicas. A primeira onda, ou “pentecostalismo clássico”, teve início entre 1910, com a fundação da igreja Congregação Cristã, e 1911, com a instituição da Assembleia de Deus. Esse segmento é definido pelo “dom de falar em línguas, a crença na volta iminente de Jesus Cristo, o ascetismo e a rejeição ‘ao mundo’” (INSTITUTO TRICONTINENTAL DE PESQUISA SOCIAL, 2022). Ricardo Mariano (1996), também nos explica que as denominações do pentecostalismo clássico “caracterizaram-se pelo anticatolicismo, pela ênfase no dom de línguas, por radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo” (p.25).

A segunda onda, ou “pentecostalismo de segunda geração”, teve início na década de 1950 com a Igreja do Evangelho Quadrangular, que centra sua pregação no movimento de cura divina. É na segunda onda que se intensificam as pregações públicas mediante o uso do rádio

como ferramenta para difundir a fé cristã pentecostal. A terceira onda, ou “neopentecostalismo”, investe nas teologias da prosperidade e de confissão positiva, aliadas a métodos de expansão, tais como o uso de redes de televisão e mídias sociais. Nesse grupo estão a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Mundial do Poder de Deus, Sara Nossa Terra, Bola de Neve e outras tantas denominações autônomas espalhadas pelo país (INSTITUTO TRICONTINENTAL DE PESQUISA SOCIAL, 2022).

A experiência evangélica desigrejada, sob a qual esse trabalho se debruça, compõe o cenário religioso brasileiro no que diz respeito à expansão do contingente de pessoas de fé evangélica sem vínculo institucional. No Censo de 2010, a categoria “evangélicos não determinados” revelou que cerca de 22% dos cristãos evangélicos não frequentam de forma ativa uma (ou, exclusivamente, uma) denominação. A categoria “desigrejada” faz, portanto, referência a uma experiência religiosa “desinstitucionalizada”, ou, “sem igreja”, identificada na literatura em uma brecha nos dados quantitativos do Censo.

Na presente pesquisa, o desigrejamento enquanto temática de investigação, surge em um exercício reflexivo, que se inicia sob uma inspiração autoetnográfica (Anahí MELLO, 2019; Silvio SANTOS, 2017). Recordando minha própria trajetória religiosa, identifiquei a disputa em torno da hegemonia de uma identidade evangélica, pautada na institucionalidade e expressa em termos de “vida em comunhão”.

Foi a partir do reconhecimento de que, para uma parcela significativa de evangélicos, o despertencimento institucional se constitui enquanto um movimento dissidente, que passei a olhar para as experiências de pessoas que, assim como eu, vivenciam sua espiritualidade de forma não hegemônica. Os atravessamentos de gênero e sexualidade, bem como as interpelações provocadas pelo ideário feminista, associados ao desigrejamento, se revelaram no decorrer da elaboração da pesquisa, como um potente caminho analítico na compreensão de como se constituem sujeitas e corpos desigrejados.

Seguindo a abordagem teórico metodológica da Antropologia Feminista (Alinne BONETTI, 2009, 2012; Henrietta MOORE, 2009), no capítulo: “Dos caminhos para a pesquisa: uma etnografia localizada”, há uma descrição detalhada de minha trajetória religiosa. Tecendo uma escrita corporificada e localizada (Donna HARAWAY, 1995), o objetivo foi delinear o encontro com a temática a partir de um lugar em particular, de um corpo evangélico generificado, marcado pela experiência do desigrejar. Ainda neste capítulo, indicamos de que

modo chegamos às interlocutoras de pesquisa e de que forma interagimos virtualmente na efetivação da pesquisa em contexto pandêmico.

Com o intuito de frisar categorias êmicas e citações advindas do trabalho de campo, desde o capítulo um, optamos pelo uso simultâneo de aspas duplas e itálico no corpo do texto. Em citações longas (mais de 3 linhas) utilizamos o itálico sem o uso de aspas duplas para destacar a narrativa das interlocutoras, enquanto as demais citações diretas foram realizadas sem o uso deste recurso de destaque. Além disso, o itálico sem o uso de aspas duplas serviu às palavras estrangeiras, conforme a NBR 10520:2002.

No capítulo “(Des)igrejamentos em processo: sentidos e experiências”, apresentamos a perspectiva de que tanto igreja quanto desigreja são práticas sociais constituidoras da experiência evangélica, dotando de sentidos a construção de identificações desigrejadas, através de processos de diferenciação entre práticas cristãs de se fazer igreja. A partir desse capítulo, passamos a grafar desigrejamento com parênteses, no intuito de reforçar o sentido de que tanto igreja, quanto desigreja são práticas correspondentes.

No último capítulo “Possibilidades de existência em vidas vividas: sujeitas (des)igrejadas, gênero, sexualidade e feminismos”, dissertamos sobre as múltiplas subjetividades acionadas pelas interlocutoras, as quais revestem seus corpos de sentido, a partir das experiências gênero, práticas sexuais, educação religiosa e interpelações feministas que lhes atravessam.

2 DOS CAMINHOS PARA A PESQUISA: UMA ETNOGRAFIA LOCALIZADA

A construção desta pesquisa está marcada pela trajetória de evangélica desigrejada¹ da pesquisadora. Seguindo Donna Haraway (1995), a perspectiva que evocamos é de uma objetividade feminista corporificada, o que significa dizer que entendemos que o conhecimento deve ser localizável. Nossa objetividade se encontra, portanto, na parcialidade. Junto à Marilyn Strathern (2006), reconhecemos que, enquanto antropólogas e antropólogos, partimos de certos métodos de interpretar o mundo que ressoam em nossos interesses na atividade descritiva. Ao desnudar a produção de conhecimento, assumimos que existem limites e responsabilidades no processo científico.

A partir de Donna Haraway (1995) e da Antropologia Feminista (BONETTI, 2009, 2012; MOORE, 2009), entendemos que “a questão da ciência para o feminismo diz respeito à objetividade como racionalidade posicionada” (p.33), ou seja, a estar em algum lugar em particular e produzir reflexões a partir dele. Nesse sentido, a primeira seção localizará o percurso religioso e a trajetória afetivo-sexual da pesquisadora, mirando um exercício de reflexividade.

O saber localizado aqui empreendido não está isento de avaliação crítica, mas tenta estabelecer “conversas não inocentes” (HARAWAY, 1995, p.38), reconhecendo os mitos relativistas e de neutralidade existentes em produções acadêmicas que acobertam as subjetividades implicadas (Alinne BONETTI e Soraya FLEISCHER, 2007; Miriam GROSSI, 1992; Miriam GROSSI, Elisete SCHWADE, Anahí MELLO e Arianna SALA, 2018). Portanto, a partir da epistemologia da Antropologia Feminista, e sob uma inspiração autoetnográfica² (Anahí MELLO, 2019; Silvio SANTOS, 2017), minha escrita³ corporificada, enquanto mulher, feminista, evangélica desigrejada e antropóloga,⁴ propõe elucidar o quanto minha subjetividade

¹ Por evangélica me refiro a um cristianismo protestante. Por desigrejada, à não identificação com uma denominação evangélica. No próximo capítulo definiremos o (des)igreja enquanto categoria analítica. Por ora, se deve entender o desigrejar e o desigrejamento como processos de desfiliação e despertencimento evangélico.

² A autoetnografia se distingue da autobiografia por ser um método de análise e interpretação de “compreensões socioculturais do *self*”, sendo a experiência vivida da autora/pesquisadora uma forma de reconhecer a subjetividade implicada na produção do conhecimento (Anahí MELLO, 2019).

³ Como nos explica Anahí Mello (2019), a escrita autoetnográfica se expressa a partir de uma multiplicidade de formas textuais, desde o uso da primeira pessoa do singular ao manejo das pessoas verbais no decorrer do texto, cabendo à autoria a escolha da linguagem a ser utilizada em cada etapa da escrita.

⁴ Entendo que para me posicionar também preciso demarcar meu corpo de mulher cisgênero, branca e heterossexual, assumindo todos os (não)pertencimentos que tais marcadores acarretam em minha escrita e experiência vivida.

está refletida em minha circulação no campo e, mais especificamente, no diálogo com mulheres em desigrejamento.

2.1 DE ASSEMBLEIANA À DESIGREJADA: PERCURSO RELIGIOSO DE UMA EVANGÉLICA/ANTROPÓLOGA

Desperto minha memória em 1995 quando, recém-nascida, fui apresentada⁵ em uma Assembleia de Deus⁶, igreja evangélica do pentecostalismo clássico, em Campo Grande, Mato Grosso do Sul. A apresentação era uma espécie de “batismo” a seco, já que nessa vertente, o batismo por imersão é posterior à conversão, destinado a reforçar publicamente o pertencimento ao “corpo de Cristo”. O batismo seria, portanto, um ritual de passagem, de “afirmação de fé e assimilação das identidades” (Flavia Tortul CESARINO, 2017, p. 214).

Apresentada, passei a frequentar semanalmente a “matriz”⁷ da AD. Minhas lembranças mais antigas passam pela igreja. Por aquela igreja. Cultos, convenções, escolas bíblicas dominicais, congressos infantis, casamentos... Eventos sociais significativos em minha infância aconteceram ali. Dentre as recordações mais queridas que tenho, a escola bíblica dominical (EBD) é, sem dúvidas, a mais vívida. Minha mãe foi professora por alguns anos. Contava histórias, fazia teatros de fantoche, nos ajudava a pintar, ensaiava músicas... Eu amava o domingo de manhã. De segunda a sábado, minha mãe trabalhava no comércio da cidade. O domingo era o único dia da semana em que eu podia estar com ela. Foi na EBD, com minha mãe, que conheci a mitologia judaico-cristã. Do jardim do Éden a Jonas na baleia, da tragédia familiar de Jó ao triste fim de Jesus, crucificado por 30 moedas de prata. Tudo nos era narrado, das histórias mais belas às mais escabrosas.

⁵ O ato de apresentar crianças remete a uma tradição judaica, ressignificada por algumas denominações evangélicas, especialmente pentecostais e neopentecostais. O ritual de consagração é feito por um pastor – geralmente homem – que dirige uma oração “ofertando” a criança a Deus em uma cerimônia pública, enquanto seu nascimento é reconhecido como uma bênção a seus familiares e à comunidade na qual se insere.

⁶ Optamos por não especificar as instituições evangélicas referenciadas por mim ou por interlocutoras e interlocutores, esperando assim manter a privacidade das pessoas envolvidas. Quando possível, mencionaremos, de forma genérica, a identificação das igrejas, tais como: Assembleia de Deus, Batista, Metodista, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Cristã Maranata, entre outras. Aquelas denominações que existirem apenas localmente, faremos referência à tradição evangélica em que se situam, como protestante histórica, pentecostal ou neopentecostal, caso não seja possível essa identificação, optaremos pelo uso de nomes fictícios.

⁷ A Assembleia de Deus (AD) que me refiro tem uma série de filiais em Campo Grande e no interior do estado. Em Campo Grande, a “matriz” se localiza na região central da cidade, sendo de fácil acesso a todos os bairros.

Em algum momento da minha infância, minha família (nuclear e extensa) se transferiu da matriz para uma congregação da AD em outro bairro da cidade. Levei meses para me adaptar e muito mais para entender o porquê de estarmos ali. Com o tempo, compreendi ser por “briga de adultos”. O motivo teria sido por alguma discórdia entre uns tios e a diretoria da matriz. Esse desentendimento levou meus pais e outros familiares a saírem daquela igreja. Não foi o tipo de conflito como o que nos levaria a deixar a AD anos mais tarde, mas o suficiente para frequentarmos outra filial. Hoje percebo esse movimento como o início do trânsito religioso (Ronaldo de ALMEIDA e Paula MONTERO, 2001) que me persegue desde a infância.

Assim como milhões de brasileiros e brasileiras, meu percurso religioso está marcado pela circulação entre diferentes denominações religiosas, nesse caso, evangélicas. Esse trânsito interno, ou intra-evangélico, caracteriza a dinâmica que tem sido identificada por outras pesquisadoras e pesquisadores no evangelicalismo brasileiro, por meio de um “pluralismo de ofertas” e uma crescente “competição interna” entre denominações (Marcelo Ayres CAMURÇA, 2013, p. 76).

Foi na igreja de bairro que senti na pele o que era ser da Assembleia. Ao apresentar a indumentária feminina assembleiana, Rok Sônia de Oliveira (2014), a descreve como uma tradição justificada por um “‘agradar a Deus’ com roupas decentes” (p.59). Em certo período histórico da AD, os trajes modestos e as proibições de cortes de cabelo, uso de brincos e maquiagens, foram compreendidos como uma forma de expressar a identidade religiosa, sob a pretensão de “dignificar” (OLIVEIRA, 2014, p.122) os costumes produzidos pelo grupo. Embora alguns ordenamentos tenham sido flexibilizados, ainda são imperativos a modéstia e o decoro, especialmente, em momentos de celebração comunitária.

De forma prática, fui uma criança evangélica, com familiares convertidos há mais de duas gerações. Nessa infância assembleiana, vivida no início dos anos 2000, passei pela obrigatoriedade do uso de saias e pelo incômodo de não poder usar brincos ou dançar no ritmo ragatanga⁸. Além do dogma da vestimenta, foi na igreja de bairro que comecei a ter medo de Deus. Do Deus que cuida da nossa vida. Um cuidar que não é sinônimo de prezar, mas de vigiar e punir, nos termos de Michel Foucault (1999).

⁸ Em 2002, o grupo de música pop Rouge lançou um álbum que viria a fazer sucesso com a música “Ragatanga”. Sabe-se lá como ou porquê, tanto a música quanto o grupo foram associados pelo imaginário popular a uma, suposta, influência demoníaca. Lembro-me da felicidade de ter ganhado um disco do Rouge, até que uma tia, muito bem informada, revelou aos meus pais o perigo de se ouvir e dançar o ragatanga. Não só o meu, mas muitos discos foram quebrados pelo pânico moral disseminado por tias e pastores.

O Deus que passei a temer na igreja é o de “cuidado olho, boca, mão e pé. O salvador do céu está olhando pra você”⁹, música que aconselha crianças a terem prudência com o que podem - ou não - fazerem com seus corpos, pois Deus estaria à espreita. O que estava subentendido é que ele estaria atento a todas as nossas ações, pronto a castigá-las, caso fossem más e indecentes. Michel Foucault teria muito a dizer sobre essa música, a começar pela pedagogia sobre o sexo das crianças, que a partir do século XVIII, “passou a ser um importante foco em torno do qual se dispuseram inúmeros dispositivos institucionais e estratégias discursivas” (2018, p.33). Dentre esses dispositivos está a escola e, dentre as estratégias, o poder pastoral e as tecnologias de si.

O medo e a vigilância, acionados pelo discurso sobre o comportamento social e, sobretudo, aos chamados “prazeres da carne” referidos por Foucault, imprimiram duras marcas em mim. Até meus 20 anos eu não sabia nada sobre meu próprio corpo. Foi só quando comecei a namorar que me (re)conheci. Precisei ser guiada por outra pessoa nesse encontro comigo mesma. Antes de me relacionar com meu namorado, hoje meu marido, nunca havia me tocado. Não fazia ideia de onde ficava meu clitóris, nem sabia o prazer que ele poderia me proporcionar. “Prazer”? Até a palavra me parecia suja e pecaminosa. Atingi-lo me custou muito choro e angústia.

Ainda na igreja de bairro, fui informada da, suposta, iminência do apocalipse. O medo e a vigilância que a segunda vinda de Cristo gera nos indivíduos estão diretamente relacionados à promessa de salvação e, de sua antítese, a condenação ao inferno. Passei a infância - e parte da adolescência - tentando ser uma menina “perfeita aos olhos de Deus”. Puro terror. Meus piores pesadelos envolviam a “volta de Jesus” e ser “deixada para trás” (Thales RIOS, 2018)¹⁰. Demorei longos anos para falar sobre isso com alguém. Falar tornava real e, o pior, me tornava suspeita. Por que eu teria medo de Jesus se não teria feito nada de errado? Se tinha medo, era porque tinha culpa. Faltavam-me fé e um coração puro.

Por volta dos 12 anos, um desentendimento entre familiares e a liderança da AD, nos levou a transitar para outra denominação. Dessa vez, a uma igreja neopentecostal no centro da

⁹ A letra completa pode ser vista aqui: <https://www.letras.mus.br/mara-lima/cuidado-olhinho-o-com-que-ve/>. Acesso em: 24 mar. 2021.

¹⁰ Thales Rios (2018), no artigo “Um bom moço ou um bom cristão? (ou Minha história sem graça)”, relata sua experiência de jovem evangélico criado na igreja: “A motivação para tudo que eu (não) fazia não era Cristo: era medo”. Assim como tenho narrado, a obediência de Thales se dava pelo medo da punição, e também pelo receio de ser deixado para trás no temido dia do “arrebamento”.

cidade¹¹. Lá me tornei evangélica “de verdade”. Se antes a frequência aos cultos se dava por mera conveniência – meus pais iam, logo, eu também -, nessa igreja entendi que minha relação com Deus dependia exclusivamente de mim. Entre as interlocutoras de pesquisa, encontrei relatos similares a esse momento de percepção de que, mesmo nascidas em “*berço evangélico*”, teríamos que desenvolver um relacionamento particular com Deus. Foi no período que me engajei por conta própria na religião que me converti. Nessa igreja me batizei e me tornei parte da membresia oficial de uma instituição evangélica.

A dinâmica da igreja neopentecostal em que me converti era bem diferente da que eu estava acostumada. Lá todas as mulheres podiam usar calças e brincos. A tarefa de convencer meus pais a me deixarem furar as orelhas ganhou novos contornos quando passei a ter mulheres exemplares, como pastoras e lideranças, que, não só usavam brincos, mas tinham outro código de vestimenta evangélica.

De acordo com Pedro Ari Oro (2018), o neopentecostalismo tem como características “a flexibilização dos costumes, a abertura transnacional, a ênfase nas teologias da batalha espiritual e de prosperidade e a presença no espaço público através da mídia e da política” (p.414)¹². Quando destaco a alegria em poder, finalmente, furar as orelhas, talvez pareça insignificante para quem não teve a experiência de crescer em uma Assembleia de Deus até a primeira década dos anos 2000. A conquista do direito de furar as orelhas também me foi relatada com entusiasmo por uma interlocutora de pesquisa cuja trajetória religiosa de assembleiana havia marcado sua infância. Em meu caso, a conquista desse direito a partir da igreja neopentecostal me apresentou outro jeito de “performatizar” (Judith BUTLER, 2021. p.240) a identidade evangélica.

Em minha nova igreja, toda a cartilha neopentecostal estava presente. Além das diferenças e, em certo sentido, da ausência de dogmas, naquele espaço passei a “ser alguém” na dinâmica social de uma igreja: a garota do projetor. Desempenhar atividades na igreja em que se congrega é uma forma eficaz de inserir pessoas em uma comunidade de fé. Além de criar

¹¹ Na época descrita, essa denominação fazia parte da visão celular do Modelo dos 12 (M12). O M12 é um sistema organizacional regido por Renê Terra Nova, apóstolo presidente do Ministério Internacional da Restauração. O M12 é estruturado em equipes de 12 “discípulos”. Cada apóstolo e apóstola deve formar uma equipe com 12 pastores e pastoras, que por sua vez, discipulará mais 12 discípulos, que, com o tempo, deverão formar seu próprio grupo de 12, estabelecendo uma pirâmide de discipulado. Igrejas do M12 promovem os chamados “Encontro com Deus”, um retiro de três dias em que se têm uma imersão nas teologias defendidas pela igreja, como da batalha espiritual e da prosperidade.

¹² Tradução livre de “Entre las principales características del neopentecostalismo sobresalen la flexibilización de las costumbres, la apertura transnacional, el énfasis en las teologías de la guerra espiritual y de la prosperidad y la presencia en el espacio público a través de los medios y de la política” (p.414).

laços de amizade e afeto, participar da dinâmica da instituição produz um sentimento de pertencimento.

Aos 15-16 anos, tornei-me a responsável por projetar todas as letras de músicas, avisos e versículos bíblicos para os mais de 500 membros da igreja. Nessa época, tive acesso às oficinas para líderes de célula¹³, eventos exclusivos para pastores e pastoras e até mesmo congressos para mulheres casadas. A primeira vez que ouvi uma pastora falando sobre sexo foi naquela igreja. Não demorou muito para que o assunto se tornasse recorrente em minha trajetória religiosa.

Entre 2011 e 2012, conheci o Eu Escolhi Esperar (EEE)¹⁴, uma campanha cristã, não pertencente a uma denominação específica, que objetiva incentivar a “preservação sexual e integridade emocional”¹⁵ de pessoas solteiras que professam a fé cristã. Em um primeiro momento, eu seguia apenas em suas redes sociais, mas não demorou muito para que o movimento passasse a realizar palestras e congressos nas principais capitais do país. Campo Grande/MS recebeu o pastor Nelson Júnior, líder do movimento em diferentes ocasiões, a convite de igrejas evangélicas distintas.

Mais do que uma camiseta com um símbolo, pulseiras e chaveiros, o Eu Escolhi Esperar configurava em seu discurso a certeza de que minha “*santidade*” seria recompensada. Nesse sentido, a teologia da prosperidade¹⁶, cultivada no neopentecostalismo, adaptou-se muito

¹³ Pequenos grupos ou células são grupos de estudos mais privativos cuja dinâmica se aproxima dos cultos evangélicos oficiais, com momentos de louvor (música), estudo da bíblia e orações. O diferencial está no local onde essas reuniões acontecem, pois são, geralmente, nas casas de membros de uma igreja/instituição. O formato e objetivo dessas reuniões se entrelaçam à estratégia de expansão institucional adotada por algumas igrejas evangélicas. Segundo Eliana Santos Andrade (2010), a visão celular ressignifica os tradicionais cultos domésticos ao meio protestante transformando-os em uma estratégia de evangelização cujo objetivo é fazer de cada casa uma célula e cada crente um líder. Para ser responsável por uma célula, o fiel deve ter feito a escola de líderes e estar ligado a outro líder, seu discipulador, de modo que a visão celular atravessa toda a dinâmica da igreja. Além disso, a estrutura celular permite “manter um controle mais forte, pois toda pessoa participante de uma célula é acompanhada de perto pelo seu líder, que é cobrado e presta conta dos seus discípulos. Se a pessoa resolver sair da comunidade e da célula, o líder saberá rapidamente e irá procurá-la e fazê-la voltar. Todos os membros que já estão e os que entram na comunidade deverão ser vinculados a uma célula. Se a pessoa se converte nos cultos é encaminhada a uma célula e passará por todas as etapas. Se a conversão for numa célula, será da mesma forma, todos são induzidos a entrar no sistema de controle e de expansão” (p.95).

¹⁴ Para mais informações sobre a atuação do movimento *Eu Escolhi Esperar* ver Luiza Vitória Hortelan (2020).

¹⁵ EU ESCOLHI ESPERAR. Sobre. Disponível em: <https://euescolhiesperar.com/sobre/> Acesso em: 12 abr. 2021.

¹⁶ A teologia da prosperidade surge no início do século XX nos Estados Unidos, aproximando o *american way of life* da doutrina protestante (Marlon SILVA, 2018). A teologia do “evangelho da saúde e da prosperidade”, rejeita o sofrimento e o fracasso, sendo estes sinais do “abandono da divindade” e da ação de demônios na vida do cristão. Para livrar-se da agência do mal, orienta-se que o fiel faça ofertas a Deus: “Então, se a pessoa quer receber, ela tem que dar, tem que plantar para colher. Trata-se de uma dádiva provocante, no sentido de que Deus é ‘lançado contra a parede’” (Celso GABATZ, 2017 p.50).

bem ao discurso de promessa conjugal do EEE. Ambas ideologias me asseguravam que meu esforço de fé e entrega determinariam o sucesso da minha espera.

Em 2014, entrei no curso de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). No primeiro dia na universidade, conheci um grupo de veteranos que me chamou para uma recepção cristã (com música, *stand-up* e pregação). O grupo era composto de evangélicos de vários segmentos (batistas, luteranos, presbiterianos, pentecostais e neopentecostais). Além de proporcionarem um espaço de acolhida a calouros e calouras, tinham como objetivo divulgar as células que aconteciam em todo o campus¹⁷.

A célula do período noturno, liderada por um acadêmico da Filosofia, me inseriu na dinâmica do coletivo. No final de 2014, eu já estava completamente comprometida com o grupo, inclusive, afetivamente com o líder da célula. Membro de outra igreja neopentecostal, meu namorado tinha intenções de se tornar pastor. Por conta de sua atuação ministerial, em 2015 resolvi me transferir da minha igreja para a dele. Desta vez, pude decidir qual denominação frequentar, enquanto meus familiares seguiram seu próprio caminho de retorno ao pentecostalismo clássico.

O locus do meu processo de desigrejamento foi a universidade. Embora tenha começado muito engajada em atividades proselitistas, uma série de acontecimentos e aproximações me possibilitaram a rever as bases da minha fé. Envolvidos nesse processo estão os estudos de Gênero e Sexualidade e a Teologia Reformada (Augusto Nicodemus LOPES, 2004). Os estudos de gênero e sexualidade me alcançaram em 2015, em uma disciplina optativa ofertada no curso de Ciências Sociais. A partir dessa aproximação, me encontrei com o feminismo. Não é como se nunca tivesse tido contato com o movimento, mas foi naquele ano que mergulhei em novas leituras, especialmente as que partiam de um feminismo interseccional, com discussões sobre as temáticas de classe, raça e identidade de gênero. Encantei-me tanto pela área que decidi migrar para as Ciências Sociais no ano seguinte.

A pergunta que talvez surja é como uma “*crente*”, tão engajada na fé e na igreja, manejou os estudos de gênero e sexualidade à sua experiência religiosa. Quais teriam sido os conflitos que o acesso a essas literaturas lhe gerou? A resposta frustrará quem espera grandes encontros. Quanto mais eu me aprofundava nas temáticas, mais as conexões com as

¹⁷ Embora o grupo não tivesse ligações diretas com a Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB), organização missionária interdenominacional, pesquisas que focalizam a ABUB nos auxiliam na compreensão de como grupos universitários de confissão evangélica atuam nas universidades brasileiras, tais como as de Fernando Coêlho Costa (2017) e Volney José Berkenbrock e Karen Aquino Rangel da Costa (2018).

narrativas sobre Jesus me pareciam óbvias. As inquietações, no entanto, viriam pelo campo da teologia.

O primeiro contato com uma teologia divergente da que eu tinha acesso foi por meio de um podcast¹⁸. As discussões proporcionadas pela equipe do BTcast, podcast de teologia cristã orientado pelos fundamentos teórico-práticos da reforma protestante, me ajudaram a questionar minha educação evangélica neo/pentecostal. A teologia, nos levou, a mim e a meu namorado, a nos desviarmos do cristianismo que seguíamos até então.

Como dito anteriormente, minha metamorfose religiosa se deu a partir da minha entrada na universidade. Volney José Berkenbrock e Karen da Costa (2018), comentam o processo de resignificação da fé entre jovens que frequentam grupos de cristãos universitários. Para Berkenbrock e Costa, dentre os agentes desse movimento, estão o acesso a outros saberes, a interação com diferentes visões de mundo e o convívio com evangélicos de outras tradições. A resignificação das crenças aconteceria mediante “crises de sentido” (BERKENBROCK e COSTA, 2018, p.418), quando os sujeitos são confrontados por novas realidades e passam a (re)interpretar o mundo e, conseqüentemente, suas práticas religiosas. O trânsito religioso aparece como um produto das resignificações operadas. E este foi o meu caso.

Em 2016, ano que entrei em Ciências Sociais, meu trânsito por denominações evangélicas passou por um novo ciclo. Saímos da igreja neopentecostal por discordâncias teológicas - sobretudo com a teologia da prosperidade - e nos transferimos para outra igreja, desta vez uma Batista¹⁹. Nesse período nos deparamos com uma nova visão de evangelho. Um evangelho inclusivo²⁰.

Sair do coletivo de jovens universitários e, posteriormente, da igreja batista foram, sem dúvidas, os rompimentos mais difíceis em meu percurso. Os enfrentamentos se deram a partir das discussões sobre sexualidade e gênero, somados ao autoritarismo com o qual ambos espaços eram regidos. Ou seja, mesmo que as temáticas não tenham nos provocado “crises de sentido” como as definidas por Volney José Berkenbrock e Karen da Costa (2018), foram elas as responsáveis pelas tensões que tivemos no meio evangélico.

¹⁸ Podcasts são arquivos produzidos em áudio e compartilhados pela internet. São programas dos mais variados segmentos, podendo ser jornalísticos, de contação de histórias (storytelling), comédia, divulgação científica, cultura pop, entre outros.

¹⁹ A igreja batista para onde transitamos é ligada à Convenção Batista Brasileira (CBB), instituição de protestantismo histórico no Brasil.

²⁰ O inclusivo a que me refiro não está diretamente relacionado a Teologias Queer, embora atualmente eu tenha conhecimento dessa vertente. Na época, minha percepção de inclusão passava por uma ânsia em acolher pessoas marginalizadas como LGBTQIA+, trabalhadores sexuais, pessoas em situação de rua, dependentes químicos, militantes políticos, entre outros.

Na universidade, o confronto se iniciou quando, eu e meu namorado, organizamos uma célula sobre o feminismo e sua relevância para a comunidade cristã. Já naquela época, minha percepção sobre feminismo conectava discussões acadêmicas, como as de Simone Beauvoir (2016a, 2016b), a (re)leituras bíblicas do protagonismo, por vezes velado, de mulheres na tradição cristã, a partir da Teologia Feminista (Bárbara HUEFNER e Simei MONTEIRO, 1992; Mercedes BRANCHER, Nancy Cardoso PEREIRA, Irene FOULKES et. al, 1996; Josefa Buendía GOMEZ, 2000). Para além do incômodo que o feminismo suscita em certos ambientes cristãos, lidamos com a resistência de membros do grupo em decorrência da imagem utilizada no anúncio de divulgação. Segundo o presidente daquele coletivo de cristãos universitários, a imagem seria “*provocante*” e “*escandalizaria*” os participantes²¹.

Em outra ocasião, publiquei uma música do Teatro Mágico²², grupo musical “secular”, nas redes sociais do coletivo e, como represália, o mesmo líder que contestou a arte de divulgação, me tirou da administração da página de *Facebook* do grupo. Hoje compreendo que sofri uma violência de cunho machista, pois, além de me punir sem nenhum tipo de aviso ou conversa, o rapaz ligou para o meu namorado, esperando que ele “*desse um jeito*” nos meus posicionamentos. Depois de muitos confrontos, resolvemos nos afastar do grupo e deixar de nos envolvermos com coletivos de cristãos universitários.

No período descrito, o ideal de “*namoro santo*”²³, que vínhamos tentando manter, com muito esforço e pouco sucesso, perdeu seu fôlego. Relacionávamo-nos havia quase dois anos. Dois anos marcados pela culpa da “*fornicação*”²⁴ e pela ansiedade de permanecermos virgens até o casamento. A cada beijo demorado e abraço envolvente, experimentávamos a frustração de não conseguirmos cumprir o “*propósito de Deus*”, bem como o sentimento de “*impureza*”.

²¹ Na arte, haviam sete sujeitos: uma mulher ao centro, demarcada pelo uso de meia arrastão e salto alto preto, cercada por meia dúzia de homens, identificados pelo uso de sapatos e calças social. O fundo era vermelho e lia-se o título da palestra e demais informações do encontro logo abaixo a imagem. Minha escolha pela imagem referenciava uma passagem bíblica em que uma mulher, acusada de adultério, é levada a Jesus por homens religiosos que o provocavam a cumprir um ordenamento antigo de apedrejamento. Jesus, porém, retruca, sugerindo que aquele que estivesse sem pecado atirasse a primeira pedra. Ao que todos os homens se retiraram, restando apenas Jesus, que a acolheu e a liberou com o conhecido “vá e não peques mais” (João 8:1-11).

²² Grupo musical brasileiro formado em 2003 na cidade de Osasco. O Teatro Mágico mistura diferentes gêneros musicais em suas músicas, cujas performances são marcadas pela teatralidade.

²³ “Namoro santo” ou “namoro em santidade” é uma expressão comum entre evangélicas e evangélicos para definir como um relacionamento cristão deve ser. De modo geral, o namoro deve visar o casamento, ter a benção dos pais e dos líderes religiosos e “guardar a santidade”. Em outras palavras, o casal deve manter a abstinência sexual de todo tipo, desde carícias, masturbação à penetração.

²⁴ Fornicar é uma categoria acusatória utilizada no cristianismo para condenar atos sexuais (sexo oral, vaginal e anal) e de masturbação praticados por pessoas solteiras. O adultério, acesso à pornografia e a prostituição constituiriam fornicção, em outros termos “pecado”, em quaisquer circunstâncias. A justificativa para a condenação estaria em interpretações de textos bíblicos a respeito do tema da “imoralidade sexual”.

Nos víamos como pessoas “*fracas*” e “*sujas*”. A angústia pelo “*pecado*” me dominou por muito tempo.

Na igreja batista, nossa concepção de cristianismo mudou radicalmente. Quanto mais nos aprofundávamos em outras interpretações bíblicas (em especial a Teologia Feminista), mais nos sentíamos livres para viver nossa sexualidade. Ainda assim, só conseguíamos vivê-la até certo ponto. Nossas práticas sexuais, embora tivessem ganhado um novo roteiro, ou *script* (John GAGNON, 2012), só iam até a masturbação mútua. Embora a liderança da igreja não condenasse relações sexuais fora do casamento²⁵, só em 2019 nos sentimos em “paz” e seguros para viver nossa sexualidade de forma plena.

Tornar-me desigrejada se deu de forma violenta e repentina. A primeira vez que ouvi a expressão foi na igreja batista. O ano era 2016 e a ocasião um culto de jovens. Nas redes sociais, o culto foi descrito como um espaço em que se pensaria “*a fuga em massa de cristãos que preferem não fazer parte de uma comunidade*”²⁶. A pergunta que se colocava era se “*Deus sim, Igreja não’ condiz com o evangelho de Cristo*”²⁷. É evidente que a resposta dada pelo pastor tenha sido “não”. Afinal, denominações evangélicas produzem um sentido normativo do que é “*ser*” ou “*não ser igreja*”. Isso significa que, quando pessoas “*igrejadas*” professam a institucionalidade como regra de fé, produzem um sentido de verdade sobre a prática religiosa. Em geral, essa verdade é carregada de um juízo de valor acerca da experiência desigrejada. Há, portanto, entre igrejados e desigrejados uma disputa sobre o sentido do que é ser/viver como igreja.

Antes daquele culto, nem nos meus sonhos mais molhados previa que, em menos de seis meses, estaria desigrejada. Naquela noite, ficou subentendido que estar “*igrejada*” era o mais recomendado a qualquer pessoa evangélica. O pastor, embora reconhecesse que muitos desigrejados teriam sido “*feridos*” (Marília CÉSAR, 2009) pela instituição²⁸, dizia que abrir mão dessa experiência era perder parte da identidade religiosa.

Durante o tempo de permanência na igreja batista, participei da criação de um projeto que promovia rodas de conversa sobre os mais variados assuntos. Debates sobre identidade de

²⁵ O discurso oficial da igreja era o discurso padrão de que o sexo só deveria ser realizado dentro do casamento. No entanto, em conversas privadas com o pastor de jovens da igreja, ele nos assegurava que não havia base teológica para a condenação de práticas sexuais fora do matrimônio. O pastor também nos confessou que o discurso oficial só era mantido para não causar revolta nos membros mais conservadores da igreja.

²⁶ Transcrição de notas de campo.

²⁷ Idem.

²⁸ A jornalista Marília de Camargo César publicou em 2009 o livro “*Feridos em nome de Deus*”. A autora parte de relatos de experiências traumáticas dentro de igrejas evangélicas brasileiras para comentar sobre o abuso espiritual e suas consequências na vida de brasileiros e brasileiras de fé evangélica.

gênero; feminismo; machismo na bíblia; prostituição; Deus e o sofrimento humano; saúde mental e arte. Como organizadores, o grupo mantinha seis jovens, duas mulheres e quatro homens. Todos da mesma denominação. Embora os eventos não acontecessem dentro do prédio da igreja, tínhamos apoio em divulgação e em presença de outros membros, incluindo pastores.

O projeto foi decisivo em meu processo de desigrejamento. As rodas de conversa começaram a instigar a desconfiança e o desagrado da comunidade. Em uma reunião, solicitada pelo pastor presidente da igreja, fomos convidados a nos retirar da instituição. Uma medida grosseira, de expulsão conduzida, que produziu consequências dramáticas e abruptas em nossa rotina.

Uma implicação inesperada desse rompimento foi a ausência. Quase que um vazio existencial. Nos finais de semana após o desigrejamento a sensação de que havia algo fora do eixo me seguiu por meses. Contudo, a perda da obrigação de frequência nos cultos e a retirada do fardo de atividades semanais, me proporcionaram uma liberdade que eu não sabia que existia. Fora da igreja, conheci o tédio de um domingo à tarde, reorganizei minha rotina e encarei minha religiosidade de forma mais autônoma. Algo similar foi relatado por uma interlocutora que vincula seu processo de autoconhecimento ao desigrejar. Para a interlocutora em questão, ter renunciado a lógica institucional a ajudou a desenvolver novos hobbies e a se aproximar de outras formas de espiritualidade.

Em 21 anos, eu nunca tinha estado fora da membresia de uma igreja. Conforme tentei demonstrar, minha identidade, de recém-nascida à jovem adulta, passava pela institucionalidade. Enquanto evangélica “*desde berço*”, aprendi que pertencer a uma denominação evangélica é o que me fazia “*crente de verdade*”. “Viver sem igreja está errado”²⁹, já dizia um pastor reformado que eu admirava em tempos de institucionalidade. E, por muito tempo, me senti assim: errada.

Lembro que no culto em que aprendi o que era ser/estar desigrejada, uma mulher esteve presente. Em uma igreja pequena, de bairro como a batista, visitantes são prontamente reconhecidos. Ela, mulher branca com seus 40 anos, tinha sido convidada por uma amiga que sabia do seu desigrejamento. Por algum motivo, a amiga dessa mulher acreditou que a mensagem, direcionada ao grupo de jovens, soaria bem a ela. No entanto, quando o pastor abriu para perguntas e intervenções, a mulher desigrejada expressou sua frustração com o que estava

²⁹ GUIAME. 'Viver sem igreja está errado', afirma Augustus Nicodemus sobre os 'desigrejados': Nicodemus ressalta que este grupo prefere fazer suas atividades religiosas em casa: “está desiludida da igreja”. Guiame. 18 fev. 2016. Vídeos. Disponível em: <https://guiame.com.br/gospel/videos/viver-sem-igreja-esta-errado-afirma-augustus-nicodemus-sobre-os-desigrejados.html>. Acesso em: 03 fev. 2021.

sendo dito. Não recordo o que eu pensava sobre o que significava estar fora de uma denominação. Só sei que hoje, me sinto à vontade estando nesse lugar.

De 2017 até aqui, não me envolvi com outra igreja, por certo que visitei algumas em ocasiões específicas, mas sem qualquer intuito de me filiar. Embora não repudie a institucionalidade, nem descarte um dia voltar a congregar, estar desigrejada tem sido o lugar em que me sinto confortável. Se é um estado passageiro ou permanente, só o tempo será capaz de indicar. O que posso dizer é que o percurso que acabo de descrever não é só o meu. Há muitos evangélicos e evangélicas que compartilham dessa experiência de desigrejamento.

Nessa imersão à minha memória, tentei situar minha trajetória e de que modo meu percurso pessoal, de “*assembleiana a desigrejada*”, me impulsionou a uma etnografia com pessoas que, assim como eu, vivenciam um despertencimento institucional/evangélico. Mulheres como aquela que conheci em 2016. Mesmo não sabendo seu nome, sua história, ou se permanece desigrejada, sinto que temos algo em comum. O incômodo que ela demonstrou com o discurso daquele pastor, de que quem se localiza “fora da igreja” não vive plenamente o cristianismo, foi - e por vezes, ainda é - o meu. No capítulo seguinte, o discurso normativo sobre quais experiências evangélicas são, ou não legítimas, será perscrutado. O que nos caberá a seguir será apontar os caminhos percorridos na construção desta pesquisa.

2.2 DESIGREJAMENTO E ATRAVESSAMENTOS DE GÊNERO E SEXUALIDADE: ENCONTRANDO UM OBJETO DE PESQUISA

Desde a escrita do projeto de mestrado, vislumbrava em meu percurso religioso potenciais temáticas a serem investigadas. A princípio, planejava compreender a agência (Sherry ORTNER, 2007b) entre as percepções teológicas, difundidas pela liderança de uma igreja neopentecostal, e experiências dissidentes vivenciadas, ou não, por jovens da comunidade. A ideia era partir das trajetórias de fé, corpo, desejo e sexualidade, para dissertar sobre a vida concreta de interlocutores e interlocutoras.

A escolha pela denominação partia de alguns fatores. Em primeiro plano, estava a minha vontade de realizar a etnografia em Campo Grande, capital do estado de Mato Grosso do Sul. Agrada-me a ideia de fazer trabalho de campo fora do eixo sul/sudeste, dando visibilidade as experiências produzidas no centro-oeste do país. Cidade de porte médio, forjada pelo agronegócio, Campo Grande consiste em “um urbano pra lá de rural” (Daniel ATTIANESI e Guilherme PASSAMANI, 2018, p. 66), onde residi até meus 24 anos, quando me mudei para

Florianópolis/SC para cursar o mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina.

A igreja/instituição, que naquele momento eu havia selecionado para realizar a pesquisa, se destacava, dentre outras denominações, por sua expressividade, tanto em número de fiéis quanto em força política³⁰, mas, sobretudo, por eu tê-la frequentado em 2015. Conhecer a dinâmica da igreja, sua história, teologias defendidas e ter fácil acesso a jovens e lideranças, me impulsionava a construir um objeto de pesquisa cuja viabilidade me parecia óbvia. No entanto, os imponderáveis da vida logo me mostraram que acessar aquele espaço não era compatível com a realidade que me acercava.

Eu poderia culpar a pandemia do coronavírus (COVID-19)³¹, em curso desde o primeiro semestre de 2020, por ter me impedido de fazer o trabalho de campo que havia indicado no projeto de mestrado, já que, assim que me mudei para Santa Catarina, o isolamento social se fez urgente, impossibilitando que eu viajasse a Campo Grande/MS para realizar a etnografia.

É fato que, no contexto da COVID-19, pesquisadores e pesquisadoras tiveram que repensar seus objetos e metodologias de pesquisa. Para um campo como o da Antropologia, em que o método etnográfico de observação participante e experiências partilhadas constituem seu fazer científico, conduzir projetos elaborados antes do isolamento social impôs desafios éticos e metodológicos à produção do conhecimento (Louise Scoz Pasteur de FARIA, 2020; Daniel MILLER, 2020; Jean SEGATA, 2020). Pesquisas que seriam feitas presencialmente, tiveram que ser realocadas para o ambiente digital, desde entrevistas a circulação em grupos e comunidades *online*. Enquanto projetos que não puderam ser convertidos a esse formato, tiveram que ser reestruturados ou mesmo abandonados.

Embora os cultos presenciais da igreja a ser etnografada tenham sido liberados já no primeiro semestre de 2020, antes mesmo da crise sanitária e humanitária nos atingir, fui me dando conta de que não me sentiria segura circulando em uma igreja evangélica. O momento crucial para essa percepção foi quando, ainda em Campo Grande, em janeiro de 2020, fui visitar a referida instituição, cerca de quatro anos depois de ter me desvinculado dela.

Estar de volta a um templo evangélico, me custou emocionalmente mais do que eu esperava. Naquela uma hora e meia de culto de jovens em um sábado qualquer, recapitulei

³⁰ A igreja que me refiro é engajada politicamente, sendo aliada da pauta e *identidade bolsonarista* (Leticia CESARINO, 2019). Dentre seus membros estão um vereador de Campo Grande e um deputado estadual.

³¹ Análises da pandemia do coronavírus pelo olhar das Ciências Sociais podem ser encontradas no livro organizado por Miriam Pillar Grossi e Rodrigo Toniol (2020).

momentos de alegria, conforto e esperança, mas também revivi momentos difíceis em minha trajetória de fé. Foi estando naquela denominação que me desencantei de uma teologia voltada à prosperidade, acolhi meus incômodos a uma prática neopentecostal judaizante³² e passei por enfrentamentos junto a lideranças religiosas. Dito de outro modo, fazer esse reconhecimento de campo, me trouxe à memória as razões que me levaram a sair daquela igreja, e posteriormente, me desconectar de uma lógica cristã institucional. Ao término daquele culto de jovens, aceitei que seguir com a pesquisa nos termos do projeto inicial não faria sentido.

Entenda, não estou dizendo que, para fazer uma etnografia, seja imperativo que a pesquisadora compartilhe das mesmas práticas culturais, perspectivas políticas ou cosmológicas com o grupo etnografado. Muito pelo contrário, tenho consciência de que essa não é a realidade da imensa maioria de antropólogos e antropólogas em trabalho de campo. Também não estou dizendo que a autoetnografia seja uma metodologia superior ou mais vantajosa à pesquisa. O argumento aqui é que, em meu caso, seguir com o plano de me inserir nas tramas institucionais de qualquer igreja evangélica, naquele momento específico, seria um ato de violência à minha saúde mental.

A pesquisa científica não é para ser uma experiência integralmente prazerosa. Há percalços em todo trabalho de campo, seja a saudade de casa, o desconforto de estar em um ambiente estranho, ou mesmo a dificuldade de olhar para aquilo que nos é familiar (Alinne BONETTI e Soraya FLEISCHER, 2007; Gilberto VELHO, 1978). Muito embora seja um fato que a pós-graduação adoeça seus estudantes (Everton Garcia da COSTA e Letícia NEBEL, 2018), ela não deve ser (ao menos não deveria) um gatilho a traumas passados, causando dor e ansiedade.

Tendo isso em mente, confessei minhas inseguranças e conflitos com o campo vindouro em uma reunião *online* do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS), que integro desde o primeiro semestre do mestrado. Ao compartilhar minhas inseguranças com o campo vindouro, professoras e colegas sugeriram que eu pensasse minha experiência de evangélica desigrejada sob um olhar analítico. Incentivada pelo NIGS, passei a encarar a

³² Algumas igrejas neopentecostais adotam ritos e símbolos judaicos em sua teologia e forma cültica. Nessas denominações há uma valorização do povo judeu e do território de Israel. Músicas em hebraico, toque do shofar (instrumento de sopro feito com chifre de carneiro), uso do talit (manto de oração usado pelos homens), celebrações como Pessach (Páscoa Judaica), Sucot (Festa dos Tabernáculos) e Hanukkah (Festa das Luzes) e peregrinações a Israel aparecem enquanto capital simbólico (Cândido MAYNARD, 2016).

temática de pessoas desigrejadas - em princípio, entendidas como aquelas que se desfiliam de instituições evangélicas - com uma curiosidade científica³³.

Em um levantamento bibliográfico introdutório conheci literaturas que tensionam a experiência desigrejada à teologia cristã hegemônica (Alexandre BILHALVA, 2020; Nelson BOMILCAR, 2012; Sérgio BUENO, 2013; Daniel DURAND, 2017; Allan Nilton dos REIS, 2014; José Wellington dos SANTOS, 2014; Marcos Rodrigues SIMAS, 2015; Damião VIANA, 2019); pesquisas científicas que abordam o crescimento numérico de evangélicos desinstitucionalizados (Vanderlei FRARI, 2016; Douglas SANTOS, 2016, 2018a, 2018b; Douglas SANTOS e Elias MARTINEZ, 2020) e mídias direcionadas a criticar e/ou acolher quem se percebe desigrejado e desigrejada. Nessa breve aproximação com o campo, notei a ausência de discussões que refletiam desigrejamento junto das temáticas de gênero e sexualidade, áreas de meu interesse e estudo desde a graduação.

Inspirada pelas leituras e aproximações, decidi por uma nova proposta de pesquisa que articulava o percurso desigrejado às experiências de gênero e sexualidade. Veja, não ter encontrado pesquisas anteriores sobre desigrejamento e questões relativas à gênero e sexualidade, foi o que me instigou a buscar compreender em que medida a experiência religiosa, e o que venho chamando de *desigrejamento evangélico*, intervém nas trajetórias afetivo-sexuais de pessoas que, assim como eu, tem em seu histórico a passagem por instituições evangélicas e seguem interpretando o mundo a partir da religião cristã.

Sendo assim, a pergunta que delineou a construção da pesquisa passou a ser: *Como se entende e se vivencia a performatividade de gênero, os relacionamentos afetivos e a sexualidade quando a religião evangélica passa a ser experienciada em desigrejamento?* Ainda que eu me identifique como desigrejada, responder a essa questão exige uma postura analítica e reflexiva. Buscar o que pessoas em desigrejamento produzem a partir dessa experiência, me parece contribuir significativamente aos estudos da religião, focalizados na temática evangélica desigrejada, e ao campo de Gênero e Sexualidade em torno de experiências marcadas pela religiosidade.

³³ Como uma metodologia de ensino de prática de pesquisa, assentada na abordagem teórico e metodológica da Antropologia Feminista que desenvolve em seu fazer científico, a Profa. Dra. Alinne Bonetti, minha orientadora no período do mestrado, propõe às estudantes sob sua orientação um exercício reflexivo chamado “Memória da curiosidade científica”. Nessa atividade descritiva, redigimos um memorial de nossa trajetória acadêmica, partindo de uma objetividade feminista corporificada (HARAWAY, 1995). O objetivo dessa escrita é o de refletir de que modo nossas subjetividades, marcadas pelos eixos de diferenciação que nos atravessam (Avtar BRAH, 2006), nos mobilizam enquanto sujeitas no processo científico.

Com a definição do tema e da pergunta que me guiariam nessa jornada, estabeleci que pensar desigrejamento e trajetórias afetivo-sexuais ao lado de jovens evangélicos e evangélicas consistia em um recorte geracional relevante, tendo em vista que o período de entrada da vida adulta permite maiores negociações e experimentações, tanto no quesito religião quanto na sexualidade. Outro motivo pelo qual decidi me concentrar nesse marcador geracional é o de que, se havia uma lacuna nas pesquisas sobre desigrejamento de jovens, a análise da sexualidade nesse período da vida entre cristãos e/ou evangélicos estava melhor delineada por pesquisas realizadas anteriormente (Maria de Fátima ALVES, 2009; Tatiana CAMPOS-BRUSTELO, 2003; Bruna DANTAS, 2006, 2010; Elias GOMES, 2010; Luiza Vitória HORTELAN, 2020; Maria Goreth SANTOS, 2008).

Quanto ao enfoque nas narrativas de mulheres (auto)identificadas³⁴ enquanto desigrejadas, essa foi uma imposição que nos viria pelo próprio campo de pesquisa. Sendo assim, existem escolhas temáticas e metodológicas que dizem respeito as pesquisadoras e pesquisadores, tendo em vista suas subjetividades, áreas de conhecimento e experiências acadêmicas pregressas. No entanto, há aqueles fatos que se sobrepõem à vontade de quem realiza uma pesquisa científica. O recorte de gênero que essa dissertação encadeia foi um acontecimento inesperado a essa etnografia, que será abordado mais adiante, neste capítulo. Além disto, cabe destacar que ao final do percurso analítico dos dados de campo, a temática das trajetórias afetivo-sexuais acabou por se revelar pouco significativa para o que o conjunto das experiências partilhadas pelas interlocutoras apontava. Assim, os atravessamentos de gênero e sexualidade, bem como as interpelações provocadas pelo ideário feminista, associados ao desigrejamento indicou como um potente caminho analítico a constituição de sujeitas e corpos desigrejados, foco do argumento desenvolvido no último seguinte.

2.2.1 Desbravando o campo teórico

Tendo em vista que a categoria *desigrejada* existia em meu imaginário social por conta de uma experiência religiosa anterior, não por um conhecimento teórico efetivo, o levantamento bibliográfico foi essencial para a elaboração da pesquisa. Como primeiro passo para a escrita do projeto de pesquisa, foi realizada uma busca no Catálogo de Teses & Dissertações da CAPES

³⁴ No decorrer do trabalho, descreveremos como as interlocutoras dão sentido as suas experiências, pois, nem todas se autoidentificam como desigrejadas, muito embora, suas trajetórias religiosas sejam assim interpretadas por outras pessoas de seu círculo social.

e no *Google Acadêmico* com o uso dos descritores “desigrejados”, “sem igreja” e “desinstitucionalização”.

Nessa etapa, foram localizados 13 trabalhos, entre artigos e dissertações, produzidos pelas Ciências Sociais (Vanderlei FRARI, 2016; Vanderlei FRARI e Fábio LANZA, 2019; Douglas SANTOS, 2016, 2018a, 2018b; Douglas SANTOS e Elias MARTINEZ, 2020), Ciências da Religião (Rebecca MACIEL, 2015; Allan Nilton dos REIS, 2014; José Wellington dos SANTOS, 2014; Marcos Rodrigues SIMAS, 2015) e Teologia (Alexandre BILHALVA, 2020; Sérgio BUENO, 2013; Damião VIANA, 2019). Portanto, desde essa etapa, identifiquei uma lacuna no campo da Antropologia que, até o momento de escrita dessa dissertação, ainda não havia produzido pesquisas sobre desigrejamento.

A partir da leitura dos textos encontrados, observei uma recorrência em se interpretar a desinstitucionalização junto das teorias de desencantamento e secularização. As referências vão desde a obra clássica “A ética protestante e o espírito do capitalismo” de Max Weber (2014), às produções de Peter Berger (2001), Charles Taylor (2007) e Talal Asad (2003). Nesse sentido, o estudo do desigrejamento, enquanto uma reconfiguração religiosa, parte da premissa de que a modernidade opera na privatização das crenças, oportunizando a manifestação de outros sentidos em torno da prática religiosa e da obrigatoriedade da institucionalização.

Embora o Censo Demográfico brasileiro não tenha um item classificatório de pertença evangélica desigrejada, desde o Censo realizado em 2010 pelo IBGE, foi constatada uma expansão na categoria evangélica não determinada. Faustino Teixeira (2013) nos aponta que:

Alguns analistas os identificam como “evangélicos genéricos” ou “evangélicos sem igreja”, indicando a afirmação de uma diversidade interna no campo evangélico, seja mediante caminhos diversificados de assunção da pertença evangélica, seja no exercício de crença fora das instituições, ou na múltipla pertença evangélica (p.26).

Ou seja, há muitos sentidos possíveis invocados por aqueles e aquelas que indicam ser de pertença evangélica, mas não ter uma denominação específica, seja por entenderem seu vínculo em outros termos, por exercerem sua fé fora de instituições, ou por não manterem uma pertença exclusiva a alguma igreja. Do censo de 2000 para 2010, a categoria não determinada (IBGE, 2010; Ronaldo de ALMEIDA e Rogério BARBOSA, 2013) saiu de 1,7 milhão para 9,2 milhões, perfazendo 21,81% dos evangélicos. Isto é, os evangélicos genéricos/sem igreja ultrapassaram os protestantes históricos (18,18%) - identificados pela categoria censitária de evangélicos de missão -, ficando atrás apenas dos pentecostais (60,01%) (Leonildo CAMPOS, 2013).

Ronaldo de Almeida e Rogério Barbosa (2013) analisam os não determinados como aqueles que tendem a assumir práticas e crenças individuais “sem o engajamento moral, afetivo e rotineiro com uma comunidade” (p.324). Os autores seguem o raciocínio declarando que esses evangélicos

calibram sua religiosidade com mais ou menos música, milagres, ajuda mútua, moralidade, reflexão teológica, entre outros. Assim, já não é mais norma coincidirem no mesmo fiel a identidade, o pertencimento, o comportamento e a doutrina de uma igreja evangélica. Essa identificação mais ampliada com o universo evangélico permite uma circulação interdenominacional e, por conseguinte, a criação de vínculos fracos com uma comunidade religiosa específica (ibid., p.324).

À vista do que pesquisadores da religião, como Almeida e Barbosa, identificam no exercício religioso desses sujeitos, podemos vislumbrar quão diversas podem ser as experiências desigrejadas e aquilo que se produz acerca delas. Sob um olhar teológico, o pastor Daniel Durand, em seu livro “Desigrejados” (2017), atribui ao desigrejamento uma “natureza baderneira” e “pseudo-cristã”, sendo “produto de uma sociedade contemporânea pautada no individualismo e no relativismo” (p.16). Além disso, o pastor afirma que jovens, entre 15 e 35 anos, que saem da igreja o fazem por serem “fortemente influenciados pelo pensamento filosófico de Nietzsche” (p.37).

Em contrapartida, encontramos a narrativa do projeto Desigreja³⁵, que se anuncia como uma “*comunidade terapêutica*” para quem se desvinculou de uma instituição religiosa. Em “Quem são os desigrejados”, segundo episódio do podcast da Desigreja (2021), há uma classificação daqueles que poderiam se identificar com essa pertença, desde quem 1) não se encaixa no padrão moral da igreja, em especial no que tange à orientação sexual; 2) não se encaixa no formato litúrgico; 3) não vê sentido prático na instituição e/ou 4) não se sente à vontade para questionar dentro das igrejas.

Portanto, ao mesmo tempo em que o levantamento bibliográfico me pôs em contato com reflexões sociológicas e censitárias, encontrei discursos teológicos e de pertencimento. Dito de outro modo - conforme tentamos demonstrar a partir do discurso pastoral de Daniel Durand, e de pertencimento com a Desigreja -, as definições para *desigrejado* e *desigrejada* variam consideravelmente, a depender de quem está falando.

Quanto ao levantamento bibliográfico do que já foi produzido sobre evangélicos e sexualidade, localizei pesquisas no campo da Antropologia (Fátima de JESUS, 2012; Claudio

³⁵ A Desigreja é um projeto iniciado em fevereiro de 2021 por dois amigos, um pastor e um teólogo desigrejado, e atua no *Twitter* e *Instagram* promovendo discussões e acolhimento a pessoas desigrejadas.

LEANDRO, 2012; Marcelo NATIVIDADE, 2007 2017, 2019; Lorena REIS, 2017), das Ciências da Religião (Silvia GERUZA, 2012; Sandra de SOUZA, 2013), da Comunicação (Thales MOURA, 2019), da História (Eduardo MARANHÃO FILHO, 2011) e da Sociologia (Moisés COSTA NETO, 2013; Nina ROSAS, 2018; Nina ROSAS et al. 2021).

Dentre essas pesquisas, há aquelas que apresentam narrativas de evangélicos e evangélicas LGBTQIA+ membros de “igrejas inclusivas”³⁶. Nessas comunidades de fé, discursos teológicos alternativos à proibição da homossexualidade se entrelaçam às demandas políticas do movimento social abrangente (COSTA NETO, 2013; JESUS, 2012; MARANHÃO FILHO, 2011; NATIVIDADE, 2017, 2019). Também encontramos igrejas evangélicas que problematizam relações de gênero e que tratam da sexualidade com uma linguagem “inclusiva”, mas que seguem apontando a homossexualidade como algo a ser reparado por Deus (LEANDRO, 2012; MOURA, 2019).

Em torno das práticas sexuais, encontramos pesquisas que analisam o mercado erótico evangélico desde uma “boutique sensual” no Complexo do Alemão (REIS, 2017) a livros publicados por editoras evangélicas (GERUZA, 2012; ROSAS, 2021). A partir dessas análises, observamos a ampliação de discursos sobre desejo, prazer e sexo, por meio da difusão de cursos³⁷, palestras, movimentos³⁸ e produtos evangélicos que tecem normas de conjugalidades legítimas, vinculadas ao casamento, sustentadas pelo amor, reciprocidade e fidelidade.

Sobre juventude evangélica e a temática da sexualidade, encontrei 11 pesquisas³⁹, desde as localizadas no campo da Antropologia (Maria de Fátima ALVES, 2009; Luiza Vitória HORTELAN, 2020), Ciências Sociais (Maria Goreth SANTOS, 2008), Educação (Elias GOMES, 2010; Patrícia Cristine PEREIRA, 2014) e Psicologia (Tatiana CAMPOS-BRUSTELO, 2003; Bruna DANTAS, 2006, 2010; André Filipe MENESES e Elder SANTOS, 2013; André Filipe MENESES, 2015; Robinson MONTEIRO, 2011). As análises partem de diferentes tradições evangélicas, sobretudo, de vertente pentecostal e neopentecostal (ALVES, 2009; CAMPOS-BRUSTELO, 2003; DANTAS, 2006, 2010; GOMES, 2010). As que não assentam suas pesquisas em instituições investigam desde à adesão a Aliança Bíblica

³⁶ Igrejas “inclusivas” ou “LGBT” são igrejas dissidentes no campo evangélico. Nessas comunidades, encontramos discursos alternativos às vivências afetivo-sexuais não normativas, com destaque para o acolhimento de pessoas LGBTQIA+ e trabalhadoras sexuais.

³⁷ O Bispo Renato Cardoso e sua esposa Cristiane Cardoso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) comandam o curso “Casamento Blindado”. Além do curso *online*, o casal produziu livros e um programa de televisão de mesmo nome (Jacqueline Moraes TEIXEIRA, 2018).

³⁸ O movimento Eu Escolhi Esperar é um exemplo, assim como suas variações: Escolhi Encontrar e Amor Inteligente.

³⁹ A busca foi realizada no Catálogo de Teses & Dissertações da CAPES e no *Google Acadêmico* com o uso dos descritores “evangélicos”, “jovens” e “sexualidade”.

Universitária (PEREIRA, 2014), a uma comunidade no *Orkut* chamada “Solteiros Cristãos” (SANTOS, 2008) e palestras do movimento Eu Escolhi Esperar (HORTELAN, 2020).

Mediante o exercício do trabalho de campo, pesquisadoras e pesquisadores demonstram quais repertórios estão sendo acionados na produção de sentido das trajetórias afetivo-sexuais de jovens evangélicas e evangélicos. Encontramos a influência de um discurso que se propõe científico, que vincula traumas psicológicos à escolha de vivenciar a sexualidade fora do casamento (ALVES, 2009; HORTELAN, 2020). Justificativas essencializantes aparecem para legitimar o acesso à pornografia e à prática da masturbação, especialmente no trato da saúde e da “necessidade” dos homens (GOMES, 2009; MENESES e SANTOS, 2013; PEREIRA, 2012).

Negociações às moralidades hegemônicas são manifestadas desde a estratégia de adiar o batismo⁴⁰, no intuito de evitar a “disciplina”⁴¹ por potenciais deslizos de natureza sexual (CAMPOS-BRUSTELO, 2003), a superação de dilemas em torno de práticas sexuais por meio do casamento, ou pela forte intenção de se casar (MENESES e SANTOS, 2013). Vínculos de solidariedade aparecem como uma forma eficaz de burlar prescrições, pois criam redes de segredo sobre eventuais desvios, como “ficar” sem compromisso (ALVES, 2009), desde que não envolva o sexo (CAMPOS-BRUSTELO, 2003). No capítulo três, desbravaremos com maior afinco as narrativas sobre sexualidades e performatividades evangélicas. A seguir, delinearemos como se deu a inserção no campo e, posteriormente, o acesso às interlocutoras.

2.2.2 Da Conferência “Desigrejados” ao início do trabalho de campo

Em setembro de 2020 fiz uma busca despreziosa pelo aplicativo *Spotify*. Como consumidora de podcasts, pensei em rastrear episódios que abordassem as temáticas de meu interesse e que, em alguma medida, unissem a experiência do desigrejamento à sexualidade. Minha intenção, nesse momento, era acessar narrativas de pessoas desigrejadas, para além dos trabalhos acadêmicos e escritos teológicos que havia encontrado no levantamento bibliográfico.

⁴⁰ Ao mesmo tempo em que o batismo representa uma confissão pública de conversão, é uma forma de vinculação burocrática a certas igrejas evangélicas. A pessoa batizada é inserida ao rol oficial de membros da instituição (recebendo a chamada “carteirinha de membro”). A partir desse momento, poderá ser disciplinada (punida), pela comunidade, se pega - ou confessa -, em situação de pecado, em geral de natureza sexual, como uma gravidez fora do casamento, adultério ou fornicação.

⁴¹ Em casos de disciplina (punição), a pessoa batizada perde o direito temporário de participar de algumas atividades da igreja como comungar no ritual da Ceia, tocar ou cantar nas celebrações.

Nesse rastreo encontrei podcasts com uma abordagem cristã que produziram episódios sobre esses assuntos⁴², muito embora, nenhum articulasse as duas temáticas.

A emergência de episódios sobre desigrejados e desigrejadas nos indica, por um lado, que o tema tem se constituído enquanto uma questão social significativa para a comunidade evangélica. Sua relevância aparece desde o contingente de podcasts encontrados, a vídeos de pastores evangélicos discutindo o assunto no *YouTube*⁴³, ao predomínio de literaturas produzidas no campo da religião. Por outro lado, a ausência de podcasts que vinculem desigrejamento a sexualidade não aponta, necessariamente, uma desarticulação entre as duas experiências. Tanto em meu percurso de evangélica desigrejada, quanto nas narrativas acessadas, a dimensão da sexualidade é uma pauta recorrente, junto a do feminismo e da justiça social.

Tal qual o podcast *Desigreja* (2021) aponta, a divergência em torno da moral cristã hegemônica da sexualidade é um traço frequente entre desigrejados e desigrejadas. Em meu trabalho de campo, mesmo interlocutoras e interlocutores que não vivenciam sexualidades dissidentes manifestam desconforto a posturas evangélicas normativas sobre o tema. Ou seja, ainda que não se constitua enquanto ponto de partida ao desigrejamento da maioria das interlocutoras e interlocutores, pautas sexuais e identitárias tem sido mobilizadoras de conflitos entre jovens desigrejados e desigrejadas frente ao discurso cristão de heterossexualidade compulsória e da imposição do exercício sexual circunscrito ao casamento.

A respeito de desigrejados, um dos episódios localizados nessa etapa, foi o do *Choque Térmico* (CT)⁴⁴, podcast da comunidade virtual Igreja Cristã Gelo e Fogo (ICGF)⁴⁵. O episódio

⁴² Dentre os episódios que encontrei sobre desigrejamento estão: “Desigrejados e a Comunhão dos santos” e “Desigrejados” do BTcast (2011 e 2017); “Desigrejados” da Resistência Podcast (2014); “Sobre desigrejados e quem tá querendo trocar de igreja” do Choque Térmico (2020); “Desigrejados?” do Podcast do céu? (2021), “Desigrejadas” do Redomascast (2021), e o já citado projeto “Desigreja”, iniciado em fevereiro de 2021. A respeito da sexualidade pela perspectiva cristã, uma quantidade expressiva de produções foram encontradas na busca pelo aplicativo *Spotify*, tais como: “Sexualidade com Andréa Vargas” e “Sexualidade simples” do BTcast (2018 e 2021); “Pecados sexuais e jovens cristãos (pornografia, masturbação e sexo antes do casamento)” do VEcast (2017); “Não namore antes de ouvir esse episódio” e “O que as casadas da ICGF tem a dizer” do Choque Térmico (2020); “A relação sexual no casamento” do Entendendo a Bíblia (2021); “Mulheres, Sexualidade e Homoafetividade” do O Reino em Pessoa (2021) e “Sexualidade Redimida: idolatria e escravidão sexual” da Igreja Batista Filadélfia (2021).

⁴³ Como exemplo podemos citar o vídeo “Desigrejados - Pr Hernandes Dias Lopes” da Igreja Presbiteriana Pinheiros, que no momento de escrita dessa pesquisa, contava com mais de 600 mil visualizações. Disponível aqui: <<https://www.youtube.com/watch?v=xnUA0S0bJ1Y>> Acesso em 30 de jan. 2022.

⁴⁴ O Choque Térmico teve início em fevereiro de 2020 e conta com episódios sobre entretenimento (séries, animações, reality show, música, entre outros) e cultura gospel (relacionamentos, sexualidade, ministério pastoral feminino, entre outros).

⁴⁵ Na descrição do grupo se lê o seguinte: “Somos um grupo de amigos que nasceu no fim do período eleitoral de 2018. [...] Pessoas de vários estados e diferentes denominações cristãs, com diversos dons, características e talentos, **não à toa usamos “Gelo e Fogo” como representação de nossa diversidade.** Evangélicos que não

de número 8 do CT, intitulado “Sobre desigrejados e quem tá querendo trocar de igreja”, foi publicado em 20 de agosto de 2020. Dentre as participações do episódio estão: desigrejados, desigrejadas, quem passou pelo processo de desigrejamento e voltou a se igrejar e uma pastora metodista que comenta sua perspectiva sobre o assunto.

Após a escuta do podcast, passei a seguir a ICGF em suas redes sociais no *Twitter* e *Instagram*. O que eu não esperava, era que aquela busca despreziosa se tornaria o ponto de partida da pesquisa e o espaço em que eu encontraria grande parte de minhas interlocutoras. A etnografia tem dessas surpresas.

Seguindo a ICGF no *Instagram* vi uma conferência, organizada pelo grupo junto da Igreja Reforma e Carisma, ser anunciada. A “I Conferência Webcrente: Desigrejados”, aconteceu entre os dias 5 e 9 de outubro de 2020 no ambiente virtual da plataforma *Zoom*, tendo também sido transmitida em um canal do *YouTube*. Assim que eu soube da conferência, as inscrições começaram a ser disponibilizadas gratuitamente mediante um cadastro prévio. Vi ali uma excelente oportunidade para fazer contatos com outras pessoas desigrejadas. Sem hesitar, fiz minha inscrição e aguardei. Na semana reservada ao evento, todas as pessoas inscritas foram adicionadas a grupos de *WhatsApp* e *Telegram* para terem acesso aos links de ingresso na sala do *Zoom*. Para quem não conseguiu se inscrever, a transmissão do *YouTube* passou a ser divulgada.

A conferência foi realizada de segunda-feira à sexta-feira, a partir das 19h00. As palestras faziam referência a grupos sociais marginalizados no contexto histórico e religioso da narrativa bíblica. Sob os títulos: “viúvas”, “leprosos”, “gentios”, “órfãos” e “eunucos”, foram apresentados os potenciais desigrejados e desigrejadas de cada grupo. Em as “viúvas”, a análise partia da compreensão de que, no contexto bíblico, às mulheres cabia o trabalho doméstico, a reprodução e o cuidado. Não havendo políticas públicas que proporcionassem auxílio econômico, caso se tornassem viúvas, a elas restava buscar outro matrimônio, a prostituição ou a pobreza⁴⁶. A atualização para o contexto atual, foi feita por uma palestrante com formação em ciências sociais que incluiu na categoria “viúvas”, mulheres abandonadas por seus maridos, divorciadas ou que sofrem violência doméstica.

se viam representados pelo apoio acrítico, efusivo e institucional da igreja brasileira a um candidato. Queremos deixar claro que, apesar de brincarmos com o termo “webigreja”, **não somos uma denominação e não queremos substituir uma igreja local**. Somos um ambiente virtual de comunhão entre irmãos, onde aprendendo uns com os outros” (grifos da autoria). IC GELO E FOGO. Afinal, o que é a ICGF? 09 jul. 2020. Instagram: @icgf_. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CE7k2SaJCAg/?igshid=u9ucaqmf0ga>
Acesso em: 11 fev. 2021.

⁴⁶ I Reis 17 e 18 e Lucas 21:1-14 (Bíblia cristã).

Com “leprosos”, a discussão evocava pessoas tidas como “impuras”, de acordo com a Lei de Moisés seguida pelos judeus do Antigo Testamento. Leprosos viviam em lugares separados, por conta do pânico que se tinha de novas contaminações. As marcas da pessoa com lepra a caracterizavam, não só como alguém cujo corpo estivesse enfermo, mas também como sinal de um castigo divino, seja por um pecado cometido pela própria pessoa ou por seus antepassados⁴⁷. Para explicar a ligação da temática com os dias atuais, foi chamada uma psicóloga para ministrar a palestra. A associação feita foi a de que os novos leprosos seriam pessoas que sofrem com doenças e transtornos mentais.

Da palavra grega *ethne*, o termo “gentio” pode ser traduzido como “pagão” e, no contexto bíblico - em especial no Novo Testamento -, era utilizado para se referir aos estrangeiros, ou seja, pessoas não pertencentes a Israel. Apesar da Lei Mosaica exigir acolhimento aos povos gentios, na prática, eram tratados como inferiores e considerados indignos de se casarem com judeus ou de participarem de certas refeições, por exemplo⁴⁸. O encarregado do tema foi um ativista de Direitos Humanos e articulador social de uma organização da sociedade civil (OSC), que relatou acreditar serem os novos “gentios”: artistas, militantes políticos, quilombolas, indígenas, pessoas divorciadas e familiares de presidiários e presidiárias.

Aos “órfãos”, a referência que se fez estava no fato de que esse grupo dependia integralmente da caridade, seja de parentes vivos ou de pessoas sem laço sanguíneo, já que na época bíblica não haviam orfanatos ou aparatos sociais semelhantes⁴⁹. Um teólogo e pastor foi o responsável por refletir sobre o tema, indicando pessoas que passam por abandono parental ou sofrem abuso e violência doméstica como os “órfãos” modernos.

Por fim, no contexto bíblico, “eunucos” - do grego *eunoukhos*, ou “guardador da cama” – eram homens tornados eunucos de três formas: os que nasciam sem os órgãos sexuais; os castrados à força e aqueles destinados ao exercício de um serviço especial, como cuidar do harém de um rei. Para os homens judeus, nascer ou se tornar eunuco, era vergonhoso e traumático, tendo em vista que a castração, além de entendida como algo que o descaracterizava enquanto homem, provocava sua expulsão da comunidade judaica⁵⁰. Para falar sobre o tema, outro teólogo e pastor assumiu a ministração. Segundo o palestrante, os eunucos de nosso tempo

⁴⁷ Para saber mais da lei mosaica sobre leprosos, ver o livro de Levíticos: 13 e 14 (Bíblia cristã).

⁴⁸ Deuterônimo 7 (Bíblia cristã).

⁴⁹ Cf. Tiago 1:27 (Bíblia cristã).

⁵⁰ Cf. Deuterônimo 23:1 (Bíblia cristã).

seriam da comunidade LGBTQIA+⁵¹, marginalizada por sua identidade de gênero e orientação sexual.

Portanto, cada noite temática da conferência “Desigrejados” sistematizou grupos sociais potencialmente ignorados e rejeitados pelas igrejas evangélicas. O fato de não receberem acolhimento e amparo da comunidade religiosa, motivaria o desigrejamento e a sensação de não pertencimento. Para além de apresentar os perfis dos possíveis desigrejados e desigrejadas, a proposta da conferência era a de se fazer um espaço de acolhimento e de criação de redes de afeto e solidariedade àqueles e àquelas que estivessem passando por conflitos junto as suas igrejas locais ou pela experiência de desigrejamento.

Na terceira noite da conferência, cujo tema era “gentios”, me senti profundamente afetada pela exposição, tendo em vista meu percurso religioso e minha aproximação com movimentos sociais e pautas consideradas de esquerda. Em sua apresentação, o articulador social definiu que, no contexto atual, os mais excluídos pelas igrejas brasileiras seriam os “*progressistas*”, cujo posicionamento político destoaria do “*conservadorismo de direita*” assumido por um segmento evangélico expressivo.

O palestrante falava de uma “*crise de interlocução*” entre as igrejas evangélicas e as causas sociais. É significativo o posicionamento crítico a lideranças políticas e evangélicas apresentado nessa noite da conferência, pois a análise ali produzida ressoa no ponto de vista das interlocutoras de pesquisa, que tendo participado ou não da conferência, partilham da crítica ao projeto de governo bolsonarista⁵².

Motivada pela discussão que estava sendo levantada naquela noite, compartilhei um pequeno relato da minha experiência de desigrejada no *chat* da reunião. Eu já havia estabelecido em meu cronograma pessoal que, até o final da conferência, me apresentaria como pesquisadora, convidando desigrejados e desigrejadas para a pesquisa. Compartilhar meu testemunho (Eduardo DULLO, 2011; Raphael BISPO, 2019; Bruno REINHARDT, 2016) foi, portanto, uma estratégia deliberada para me inserir naquele grupo. Quis me fazer familiar (Gilberto VELHO, 1978) em meio a tantos nomes desconhecidos e câmeras fechadas. Meu testemunho nascia de um esforço etnográfico. Julguei que assim, quando fizesse o chamado para a pesquisa, teria maiores chances de receber algum retorno⁵³.

⁵¹ O palestrante fez uso da sigla, assim como as pessoas que participaram da conferência o fizeram.

⁵² A recorrência da perspectiva política progressista entre desigrejados e desigrejadas virá a ser observada sob maior fôlego analítico no capítulo seguinte, ao tratarmos dos processos e sentidos em torno do desigrejamento.

⁵³ Considero que localizar a minha espiritualidade no exercício antropológico foi uma manobra, teórico e metodológica, bem-sucedida, desde a fase inicial ao decorrer das entrevistas. Na conferência, depois de enviar

No dia seguinte àquela terceira noite da conferência, procurei o mediador do evento, um pastor da Igreja Reforma e Carisma, em seu perfil privado. A ele revelei que estava participando do evento com um propósito acadêmico e contei do meu desejo em etnografar experiências em desigrejamento articuladas à sexualidade. Pedi sua permissão para usar os grupos da conferência para convidar, àqueles e àquelas que quisessem colaborar com a pesquisa, a responderem um formulário *google*. O formulário intencionava coletar um breve perfil das respondentes (gênero, idade e situação de (des)igrejamento) e um e-mail e/ou telefone para contato, caso a pessoa se dispusesse a continuar contribuindo com a pesquisa. O objetivo do formulário era fazer uma primeira aproximação com possíveis interlocutores e interlocutoras.

O pastor mediador não só permitiu que eu fizesse a divulgação, como me ofereceu um espaço na programação do evento para falar sobre a pesquisa. Na sexta-feira, após o término da pregação e dos comentários/testemunhos, tive a oportunidade de abrir a câmera e o microfone, apresentar meu projeto e o formulário enviado anteriormente. De sexta-feira a domingo, recebi 16 respostas⁵⁴ (12 mulheres e quatro homens), sendo que 11 (nove mulheres e dois homens) sinalizavam estarem desigrejadas ou terem estado por algum período.

Com quem havia fornecido e-mail ou telefone, entrei em contato para solicitar uma entrevista. Nesse momento, oferecia o uso da ferramenta que deixasse a pessoa mais à vontade, seja por mensagens de texto e voz, videochamada ou ligação convencional. A escolha de plataformas digitais para a realização das entrevistas levava em conta o fato de que não era possível nos encontrarmos pessoalmente, tanto pela pandemia da COVID-19, quanto por estarmos em diferentes regiões do país.

Em alguns casos, a falha na conexão da internet fez com uma videochamada se transformasse em conversa no *WhatsApp*. No entanto, na maioria das vezes, o uso de mensagens de texto e voz foi a primeira opção das interlocutoras. Nessa primeira fase, consegui realizar sete entrevistas, tendo sido apenas três por videochamada e as demais por meio de aplicativos de mensagens (*WhatsApp* e *Telegram*). Dessas conversas, apenas uma aconteceu com um interlocutor homem, um ex-pastor metodista.

um fragmento da minha história fui bem acolhida pelas pessoas no *chat* que, a partir da minha confissão, se sentiram à vontade para compartilharem suas próprias experiências. Posteriormente, em conversas com as interlocutoras, elas me disseram que saber que eu compreendia, de modo pessoal, seu universo facilitou o diálogo e a identificação.

⁵⁴ Mais de 50 pessoas participaram da conferência pelo *Zoom*, no entanto, no canal do *Youtube*, aonde a conferência foi transmitida, as palestras menos assistidas tiveram mais de 300 visualizações, enquanto a de maior público, sobre “Viúvas” ultrapassou as mil visualizações no *YouTube*.

Decorridos os contatos iniciais, alcançados via conferência, tive acesso a mais cinco mulheres e dois homens, totalizando 11 mulheres e três homens entrevistados. Esses contatos se deram por duas vias, ambas seguindo o modelo bola de neve⁵⁵. Interlocutoras e interlocutores entrevistados a partir da conferência “Desigrejados” indicaram pessoas dispostas a participarem da pesquisa; enquanto outro grupo chegou até mim por conta de uma apresentação de trabalho em um Simpósio na Universidade Vale do Rio Doce (Univale). Na ocasião, uma jovem desigrejada assistiu minha apresentação e entrou em contato comigo. Ela dizia estar muito feliz em saber que alguém estava pesquisando o tema e acabou me indicando outras interlocutoras.

Antes da entrada no campo, não pensávamos em focar a análise entre mulheres jovens. No entanto, como prenunciado anteriormente, esse foi um recorte que o próprio campo nos ofereceu, já que tivemos maior acesso a interlocutoras mulheres na faixa dos 18 anos aos 30 anos. E, embora, os interlocutores homens não tenham sido elegidos como objetos da pesquisa, na medida em que seus relatos forem necessários, aparecerão para auxiliar o entendimento do modo como sujeitos evangélicos são afetados pelo desigrejamento, a depender dos diferentes marcadores sociais como gênero, orientação sexual, raça/etnia, classe, entre outros.

Quanto ao maior número de mulheres em desigrejamento podemos analisar por duas perspectivas, a primeira delas seria pela via censitária, já que as mulheres são, estatisticamente, a maioria dos evangélicos no Brasil⁵⁶, e, por consequência, esse número está espelhado na categoria evangélica não determinada. Outra explicação para esse recorte de gênero entre desigrejados e desigrejadas, pode ser pensada pelas convenções de gênero⁵⁷ e de sexualidade e seus potenciais desconfortos a interlocutores homens. A indisposição para se engajarem junto a pesquisadoras mulheres pode estar relacionada à ideia de confiança que a sexualidade parece exigir. Ou seja, ser entrevistado por uma pesquisadora mulher exigiria um investimento social de maior peso aos homens.

⁵⁵ A técnica de amostragem “bola de neve” conecta pesquisadores e pesquisadoras ao grupo a ser pesquisado através de informantes-chaves que indicam pessoas cujo perfil se encaixe no objetivo da pesquisa. Sendo assim, a técnica “procura tirar proveito das redes sociais dos entrevistados identificados para fornecer ao pesquisador com um conjunto cada vez maior de contatos potenciais, sendo que o processo pode ser finalizado a partir do critério de ponto de saturação” (Juliana VINUTO, p. 204, 2014).

⁵⁶ Para mais informações: ROMANO, Giovanna. Datafolha: Mulheres e negros compõem maioria de evangélicos e católicos: público feminino corresponde a 58% dos frequentadores de igrejas evangélicas e 51% de católicas; pretos e pardos são 59% e 55% dos fiéis, respectivamente. Veja. Religião. 13 jan. 2020. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/religiao/datafolha-mulheres-e-negros-compoem-maioria-de-evangelicos-e-catolicos/> Acesso em: 05 abr. 2021.

⁵⁷ Entendidas aqui como “o conjunto de valores e ideais relativos ao imaginário sexual disponíveis na cultura e compartilhados, a partir dos quais os seres sociais pautam as suas ações e concepções de mundo, reproduzem e recriam estas mesmas convenções e as suas práticas” (BONETTI, 2011, np).

Paula Machado (2007) comenta ter tido dificuldade em estabelecer vínculos e marcar entrevistas junto a homens na periferia de Porto Alegre. Em sua pesquisa, a antropóloga buscava tecer conexões entre representações de masculinidades às decisões sexuais e reprodutivas. Em campo, uma das negativas à entrevista que lhe chamou atenção foi a de que a parceira poderia não gostar da dinâmica. Mesmo entre aqueles com quem Machado conseguiu dialogar, seu corpo, entendido como de uma mulher atraente, foi colocado como uma barreira à aproximação entre interlocutores e pesquisadora.

A respeito da faixa etária das interlocutoras, ela pode ser justificada a partir dos lugares onde estabelecemos os contatos. Na conferência “Desigrejados”, percebi maior circulação de pessoas jovens, dos 18 aos 30 e tantos anos, com uma linguagem acadêmica e o que poderíamos chamar de politicamente “progressista”. O grupo de interlocutoras a que tive acesso pela técnica bola de neve seguiu o mesmo padrão das que conheci na conferência: jovens, em geral, com formação acadêmica e perfil político voltado à esquerda.

Em torno das regiões de moradia, Sudeste se destacou como a região do país com o maior número de interlocutoras (seis), seguido por Centro-Oeste (três) e Nordeste (duas). Quanto à raça/etnia, quatro se identificaram como não-brancas (entre autoidentificadas como negras e pardas), enquanto sete se declararam brancas. Entre as orientações sexuais, quatro se identificaram como bissexuais e sete heterossexuais. No que tange à educação escolar/acadêmica, apenas a interlocutora mais jovem não tem formação ou inserção universitária, todas as demais ou estão se graduando ou tem formação no ensino superior⁵⁸.

Com o esboço do perfil dos desigrejados, sobretudo, das desigrejadas acessadas nessa etnografia, podemos analisar as experiências de desigrejamento em pauta como resultado de um contexto político e social abrangente. Desde a conferência, se nota uma disputa em torno de narrativas sobre temáticas socialmente relevantes, as quais engajam desigrejados e desigrejadas em suas escolhas e pertencimentos.

2.2.3 As entrevistas

Fizemos uso de entrevistas semiestruturadas e continuadas⁵⁹ que se dividiram em dois momentos. Entre outubro de 2020 e janeiro de 2021, entrevistei as 14 pessoas com quem fiz

⁵⁸ A maioria das interlocutoras cursaram ou estão cursando alguma graduação em universidades públicas.

⁵⁹ Alana Verani e Alinne Bonetti (2021) definem entrevistas continuadas ou “sem fim” como aquelas realizadas por mensagens de texto e áudio cuja durabilidade não está pré-estabelecida. Pelo fato da interlocutora poder responder quando desejar, sem se preocupar com outros afazeres ou com a interferência de outros residentes de

contato. Nessa etapa, utilizei um roteiro de entrevistas (Anexo A) com perguntas que visavam delinear o perfil das interlocutoras e interlocutores, bem como rastrear seus percursos religiosos até o desigrejamento, passando para as questões sobre experiências de gênero e trajetórias afetivo-sexuais.

Após a transcrição e análise das entrevistas, percebemos que alguns temas poderiam ser investigados com maior afinco, tais como trajetória religiosa, o contato com o feminismo e percepções acerca do casamento e vida familiar. Resolvemos então que valeria a pena retomar o contato com as 11 interlocutoras mulheres e agendar novas entrevistas que abarcassem as questões que vinham surgindo mediante a análise comparativa das entrevistas realizadas (Anexo B).

Entre julho e agosto de 2021, enviei mensagens de texto para as interlocutoras convidando-as para uma nova rodada de conversas. Cabe dizer que na primeira fase da pesquisa, eu havia perguntado a cada uma se, no futuro, poderia voltar a fazer contato. Eu dizia a elas que, provavelmente, na análise das transcrições perceberia temáticas que teriam ficado de fora da nossa primeira interação, sendo possível a necessidade de novas entrevistas. Naquele momento, todas responderam estarem disponíveis a continuarem colaborando com a pesquisa.

No entanto, apesar de ter conseguido voltar a fazer contato com todas, apenas nove entrevistas foram realizadas nessa fase⁶⁰. Se anteriormente, a estratégia foi a de lhes apresentar um leque de possibilidades de formato de entrevista, nessa etapa, eu lhes disse que gostaria que conversássemos por videochamada, pois desejava conhecê-las melhor⁶¹. Duas interlocutoras com as quais eu só havia conversado por mensagens de texto na primeira fase, aceitaram a videochamada e outras duas, que eu havia entrevistado por videochamada em 2020, aceitaram retornar o contato nesse formato. As demais, interlocutoras escolherem manter o uso de mensagens de texto e voz e para estas, ofereci o uso da entrevista continuada⁶². A entrevista mais longa durou uma semana.

suas casas e a possibilidade de as escutarem, sobretudo em um contexto pandêmico de isolamento social, essa foi uma técnica interessante a ser administrada. Como exemplo, cito uma interlocutora que no meio da entrevista por videochamada pediu para continuarmos a conversa pelo *WhatsApp*. Na videochamada eu a percebi inquieta, pois alguém a esperava finalizar a entrevista. Inclusive, fazendo interrupções durante a entrevista. Quando migramos a conversa para mensagens de texto, a senti mais disponível para a conversa.

⁶⁰ Duas interlocutoras pararam de me responder após os diálogos iniciais.

⁶¹ Duas interlocutoras não tinham foto de perfil no *WhatsApp*, portanto, eu não fazia ideia de como seriam fisicamente.

⁶² Na primeira fase da pesquisa, a estratégia havia sido a de marcar um dia e horário para conversarmos, mesmo que por mensagens de texto e voz.

Ao contrário do que vivenciei em meu campo, a antropóloga Louise Scoz Pasteur de Faria (2020), observou maior profundidade em suas interações por videochamada durante a pandemia. Louise de Faria, percebeu que o elemento confessional, próprio das interações em vídeo, era acrescido por uma sensação de intimidade que a situação lhes impunha. Falar desde um espaço seguro e íntimo, contribuía para que as pessoas entrevistadas se sentissem à vontade para compartilhar informações cada vez mais particulares. A autora percebeu que sua ausência física, em alguns casos, abria espaço ao sentimento de confiança.

Em minhas interações, conversar por aplicativos de mensagens parece ter sido a escolha mais recorrente tanto pela facilidade do uso, quanto pela privacidade que mensagens, sobretudo as de texto, proporcionam. No contexto de isolamento social, na pandemia do coronavírus, minhas interlocutoras, a maioria solteira e morando com familiares, temiam ser ouvidas por outros moradores já que, no momento das entrevistas, a casa era o único lugar possível. Dentre os episódios que me chamaram atenção, trago três para refletirmos.

O primeiro caso foi a de uma interlocutora com quem eu havia trocado mensagens de texto no *WhatsApp* na primeira fase da pesquisa. Naquele primeiro momento, ela me pareceu estar à vontade para relatar suas experiências de forma aberta e descontraída. Ela havia me contado sobre seu processo de desigrejamento, tecendo comentários sobre como sua performatividade de gênero, classificada por ela como de “*Maria João*”, a colocava em alerta desde a adolescência. A vigilância em torno de sua performatividade partia tanto de si mesma, ao evitar fazer contato físico com outras mulheres, quanto de tanto de sua mãe que vigiava suas amizades. Na época de nossa primeira interação, a interlocutora estava começando a se permitir olhar para sua orientação sexual de forma não heteronormativa, experimentando se identificar como bissexual. Meses depois, ao nos encontramos virtualmente em uma videochamada, a senti retraída, pouco à vontade para estabelecer uma interação profunda. Supus que talvez ela estivesse em um dia ruim, afinal, nos encontrávamos em um sábado à tarde após uma semana intensa de trabalho. Contudo, quando a entrevista chegou ao limiar do tema da sexualidade, prontamente ela pediu para que finalizássemos a entrevista por *WhatsApp*. Por mensagens de texto, ainda naquela tarde, a senti mais “solta”, mais disponível para compartilhar as novidades de sua vida afetiva. Foi pelo aplicativo de mensagens que ela me contou estar em um relacionamento com outra mulher e que ainda não havia conseguido contar a seus familiares sobre a namorada.

Outra interlocutora teve dificuldades em me relatar informações íntimas por videochamada. Nesse caso, foi após finalizarmos a entrevista que ela me enviou mensagens de

texto contando sobre uma situação de assédio sexual. Ela dizia não conseguir falar sobre o assunto com maior liberdade, tendo contado anteriormente apenas à sua psicóloga. Vale frisar que tanto na primeira quanto na segunda fase da pesquisa conversamos por videochamada e em ambas ocasiões tivemos pequenas interrupções de familiares.

Outro episódio que me chamou atenção foi a de uma, quase, interlocutora que pediu que conversássemos quando seus pais estivessem na igreja. Como o pai era pastor, o mais indicado seria realizar a entrevista no horário do culto. Infelizmente, essa interlocutora cancelou a conversa no dia marcado e não respondeu mais as minhas mensagens. Contudo, sua experiência, ainda que pouco relatada, é significativa. O que ela tinha a me dizer - porque ela disse ter muito a me contar sobre ser a única desigrejada da família - era delicado demais para ser tratado com familiares à espreita.

Nos três casos, notamos que, quando realizadas a partir de um ambiente cuja privacidade se apresenta instável ou hostil, narrativas que exigem confidencialidade não estão asseguradas por videochamadas. Para que se possa falar sobre uma sexualidade *desde o armário*, sobre uma circunstância de violência ou acerca de um tópico familiar sensível, é imperativo que se tenha segurança de que, aqueles a quem não se quer que tenham conhecimento do que está sendo dito, não possam ter acesso ao espaço em que as confidências estão sendo feitas. Se os familiares poderiam entrar a qualquer momento em seus quartos, ou ouvir a conversa por um corredor, por exemplo, a privacidade viabilizada por telefones celulares é lida como a mais segura.

2.2.4 Evangélicas desigrejadas?: desigrejamento e vergonha entre interlocutoras de pesquisa

Seguindo o código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), no que tange ao direito de preservação da intimidade das populações foco de pesquisa⁶³, os nomes a serem utilizados para as interlocutoras daqui em diante serão todos fictícios. A escolha por ocultar a identidade é consciente da discussão ética e política do anonimato na Antropologia (Claudia FONSECA, 2008). Compreendemos que a escolha pelo anonimato é apenas um caminho possível, não devendo ser naturalizada como única alternativa ou a mais acertada.

⁶³ Para mais detalhes, ver: <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/> Acesso em 18 abr. 2021.

Junto a troca dos nomes, buscamos retirar detalhes que pudessem identificá-las, como a universidade em que estudam, a comunidade religiosa a que pertenceram⁶⁴ e os coletivos sociais em que circulam. No entanto, somos conscientes de que o anonimato na Antropologia tem seus limites, tendo em vista que o método etnográfico implica uma descrição densa dos sujeitos e das circunstâncias que estamos relatando.

Antes de passar ao perfil de cada interlocutora, é pertinente assinalar algumas características que perpassam suas trajetórias de modo coletivo. Dentre as interlocutoras, todas são mulheres cisgênero⁶⁵ brasileiras e que, no momento da pesquisa, residiam no Brasil. Uma experiência que nos une é termos sido criadas em igrejas evangélicas, com pais e outros familiares convertidos à religião. Mesmo aquelas que não teriam nascido em um lar cristão, passaram a congregar em uma igreja desde a infância.

Assim como eu, as interlocutoras de pesquisa exerceram alguma função social em suas denominações, desde as que se engajaram na equipe de louvor e dança, na liderança de pequenos grupos ou células e no cuidado e ensino de crianças e adolescentes. Portanto, antes do processo de desigrejamento eram membras ativas de suas comunidades. Partindo para as interlocutoras, começo com aquelas que participaram da Conferência “Desigrejados”: Ada, Ana, Marta, Priscila, Queila e Sarah. As demais interlocutoras, acessadas pela técnica bola de neve aparecerão em sequência: Ester, Rute, Júnia, Isabel e Rebeca.

Ada tem 19 anos, se identifica como negra, heterossexual e solteira. Ela reside em Belo Horizonte/MG e cursa Medicina Veterinária. Na primeira fase da pesquisa, Ada estava desigrejada. No começo daquele ano, mais especificamente em janeiro de 2020, ela havia deixado a igreja neopentecostal⁶⁶ onde fora criada. No entanto, na segunda entrevista, já estava congregando em uma nova comunidade, dessa vez, uma Anglicana.

Ana tem 24 anos, se declara branca, heterossexual e solteira. Ela cursa Fonoaudiologia e reside em Vitória/ES. Na ocasião de nossa primeira entrevista, Ana estava igrejada em uma Assembleia de Deus. Em seu percurso, relata ter frequentado igrejas tradicionais, pentecostais e neopentecostais, sendo em neopentecostais onde esteve na maior parte de sua trajetória religiosa. Na segunda fase da pesquisa, Ana passava por outro processo de desigrejamento. Com Ana e Ada refleti sobre a dinamicidade que o desigrejamento carrega, para pensar essa

⁶⁴ Nos referimos a identificar a filial de cada denominação, como Assembleia de Deus do bairro X, ou Igreja Batista X.

⁶⁵ Pessoas cisgênero são aquelas que se identificam com o gênero que lhes foi designado no nascimento.

⁶⁶ A pedido da interlocutora, não usaremos o nome real da denominação, vamos nos referir a ela apenas pela vertente evangélica em que ela se localiza, definição fornecida, por Ada que a classificou como sendo do segmento neopentecostal.

dimensão do desigrejamento aprofundaremos no capítulo seguinte os sentidos possíveis a essa experiência, bem como suas temporalidades e recorrências.

A interlocutora Marta tem 23 anos, se compreende como mulher negra, bissexual e solteira. Ela é acadêmica no curso de Direito, reside na cidade do Rio de Janeiro/RJ e trabalha como autônoma. Marta me contou ter sido da Assembleia de Deus, da Igreja Universal do Reino de Deus e, desde os 16 anos frequentar uma Batista Pentecostal. Marta se considera “*desigrejada dentro da igreja*”. Seu relato foi significativo para que minha análise do desigrejamento se deslocasse de uma compreensão institucionalizada desse processo.

Priscila de 23 anos, se considera parda, bissexual e solteira. Cursa Ciência da Computação e reside em Rio das Ostras/RJ. Embora, quando criança, tenha sido consagrada na Igreja Universal do Reino de Deus, Priscila passou muitos anos na Assembleia de Deus até congregar em uma igreja Batista, de onde desigrejou no primeiro semestre de 2019.

Queila, 29 anos, se identifica como branca, bissexual e solteira. Ela reside em São José dos Campos/SP e exerce a função de pedagoga no município. Queila foi a interlocutora que estava há mais tempo desigrejada, por volta de sete anos. Em seu percurso religioso, ela congregou em igrejas Batistas junto de sua família.

Sarah tem 25 anos, se declara branca, heterossexual e solteira. Graduada em Direito, atua como conciliadora judicial em Teresina/PI. Em seu percurso religioso, ela foi de uma única igreja em toda sua vida, uma igreja Batista de onde desigrejou em 2018 no período da eleição presidencial.

Ester, 24 anos, branca, heterossexual e solteira, foi a interlocutora que chegou até mim pelo simpósio da Univale, onde viu o resumo do trabalho que eu apresentaria no evento e resolveu me enviar um e-mail para me contar de sua experiência de desigrejamento. Com formação em arquitetura e residente em Governador Valadares/MG, Ester cresceu na Igreja Cristã Maranata até se desigrejar em 2019.

Rute, foi indicada para participar da pesquisa por sua prima, a interlocutora Ester. Rute, de 18 anos, se declara parda, heterossexual e solteira. Ela é estudante de pré-vestibular e cresceu na igreja Maranata, onde ficou até se mudar para Teófilo Otoni/MG, onde reside atualmente.

Júnia de 21 anos, é branca, heterossexual, solteira e residente de Juiz de Fora/MG. Quando conversamos ela já tinha uma formação teológica e estava terminando a graduação em

História. Júnia foi indicada pelo interlocutor Timóteo⁶⁷, que esteve presente na Conferência “Desigrejados”. Segundo Timóteo, sua amiga também se encontrava desigrejada, no entanto, quando conversei com Júnia, ela me apresentou outra interpretação acerca de seu (des)igrejamento. Júnia já tinha congregado em igrejas Metodistas, Batista e emergente⁶⁸ de onde foi expulsa em junho de 2020. Por ter sido expulsa de uma igreja, Júnia não se considera desigrejada de fato.

Isabel tem 25 anos, se considera branca, bissexual e é casada com o interlocutor Ismael⁶⁹. Isabel é graduada em Administração, mas atualmente cursa Medicina em uma universidade argentina. Na época das entrevistas, Isabel permanecia morando em Brasília/DF por conta da pandemia. Isabel chegou até mim pelo formulário *google*, embora não tenha participado da conferência. Em seu percurso religioso, ela foi da Batista até a adolescência, quando passou para a Igreja Nova Vida. Posteriormente ela e o namorado, hoje seu esposo, congregaram na Igreja Sara Nossa Terra pelo período de um ano até desigrejarem em 2016.

Rebeca foi a interlocutora mais velha a quem tivesse acesso. Ela tem 30 anos, é branca, heterossexual, casada e mãe de uma bebê. Rebeca trabalha como pedagoga, reside em Brasília/DF e foi indicada para a pesquisa pela interlocutora Isabel. Em seu percurso religioso, ela foi membra de uma Assembleia de Deus e da Igreja Nova Vida, sendo desta última de onde desigrejou entre 2018 e 2019. Depois de sair da Nova Vida, passou a frequentar a Igreja da Revelação Eterna⁷⁰ de Brasília, mas não se considera membra da igreja.

⁶⁷ Timóteo tem 30 anos, é branco, heterossexual, solteiro e reside em Juiz de Fora/MG. Ele tem formação em teologia, exerce a função de analista de sistemas, co-fundador de uma revista e celebrante de casamentos. Timóteo cresceu como filho de pastor metodista e seguiu por esse caminho, sendo hoje um ex-pastor metodista. O interlocutor indicou dois amigos para a pesquisa: Júnia e Levi.

⁶⁸ Júnia define a igreja de onde teria sido expulsa como “*emergente*” de “*parede preta*”. Cláudio Leandro (2012), classifica igrejas “emergentes”, “alternativas” ou “undergrounds” como *novos ramos religiosos*. A partir de seu trabalho de campo em duas igrejas paulistas, Sexxxchurch e Capital Augusta, Leandro explica que o movimento emergente “designa um tipo de religiosidade que busca uma diferenciação no campo religioso cristão contemporâneo, de modo que tais igrejas não se vêm incluídas no rol usual de vertentes do cristianismo” (LEANDRO, 2012, p.75). Ou seja, essas denominações não se entendem pertencentes a segmentos evangélicos conhecidos, como protestantismo histórico, pentecostal ou neopentecostal, muito embora, em alguma medida, acabem sendo associadas a alguma dessas vertentes. Por outro lado, o conceito êmico de *igreja de parede preta* se refere a uma estética cúlta e teológica dissidente. Há uma literalidade no termo “parede preta”, pois essas igrejas costumam pintar uma ou mais paredes do templo com tinta preta, destacando o palco em que as músicas e pregações são realizadas. Em geral, essas igrejas se alinham ao neopentecostalismo, com uma mensagem voltada a pessoas mais jovens e no início da vida adulta. Um exemplo de igreja de parede preta consolidada no território nacional é a Bola de Neve Church.

⁶⁹ Ismael tem 28 anos, é branco, heterossexual e casado com Isabel. Ele é acadêmico de Economia e, ao contrário das interlocutoras, não nasceu em família convertida ao evangelicalismo. Ismael começou a frequentar a Assembleia de Deus aos 9 anos, onde permaneceu até a adolescência. Depois da Assembleia de Deus, ele fez parte da Igreja Sara Nossa Terra por alguns anos antes de Isabel e ele congregarem na mesma denominação e de onde viriam a desigrejar em 2016.

⁷⁰ Tendo em vista que a igreja referenciada por Rebeca existe apenas em Brasília, optamos por adotar um nome fictício.

No capítulo em sequência, apresentaremos o desigrejamento enquanto uma categoria analítica em processo de disputa, tanto por sujeitos e instituições que normatizam a experiência cristã/evangélica, quanto por aqueles e aquelas que transitam no desigrejar. Nesse momento, nos interessa apresentar a identificação “evangélica” e certa resistência manifestada por algumas interlocutoras em verbalizar esse pertencimento.

Para Rebeca, é “*vergonhoso*” ser considerada evangélica no atual contexto político brasileiro, por isso, quando precisa declarar sua religião, diz ressaltar o fato de ser uma “*evangélica diferente*”. Ser “*diferente*”, para Rebeca, significa não apoiar a conjuntura política dominante, se posicionando contra a pauta bolsonarista e contra o projeto econômico e social da direita.

Em contrapartida, a interlocutora Queila gosta do termo evangélica, justamente, pelo choque que produz o fato de ser uma “*evangélica diferente*”, cujo alinhamento político estaria voltado a pautas sociais atribuídas à esquerda. O que para ela está em jogo em ser uma “*evangélica diferente*” é a disputa da narrativa evangélica, ou seja, a luta por “*espaços de poder*”. Vale ressaltar que Queila é uma mulher bissexual que possui uma performatividade de gênero dissidente. Seu corpo e sua sexualidade são lidos como “diferentes” de antemão. A identificação evangélica apareceria, portanto, com um duplo “diferencial”.

A interlocutora Isabel se junta à Rebeca em seu desagrado com a identificação de evangélica. Para Isabel é preferível se nomear “cristã”:

Eu não gosto de usar o termo evangélico. No final das contas, sim, sou evangélica, mas não gosto de usar o termo hoje em dia. Quando me perguntam, ou quando eu falo da minha religião, eu falo que sou cristã. Eu não cito tipo “evangélica” em si, sabe? (Isabel, mensagem de voz, 24 jul. 2021).

Dessa forma, mesmo sendo evangélica, Isabel não gosta de se apresentar assim “*hoje em dia*”. É na sutileza que entendemos a vergonha de ser associada a uma identidade evangélica alinhada a um perfil político de direita. Assim como Rebeca, Isabel se considera feminista e apoiadora de pautas e movimentos sociais LGBTQIA+, sendo também favorável à descriminalização do aborto.

Um caso específico de recusa ao termo “evangélica”, parte da interlocutora Ester. Na primeira vez em que conversamos ela estava prestes a completar um ano de desigrejamento e dizia ainda ter medo de não se considerar evangélica e, por isso, ir para o inferno. Alguns meses mais tarde, ela relatou ter superado esse medo, pois compreende que “*o que Deus quer de mim não é estar em uma igreja, com certeza não é*”.

Para Ester, a única interlocutora que tem aproximações com outras religiosidades (no caso, a religião budista), deixar de se enxergar como evangélica lhe assustava pelo medo da punição divina. Passado esse medo, ela se viu livre para renunciar a identificação. Como um dos motivos para ter se distanciado da comunidade evangélica, Ester aponta a adesão às pautas políticas conservadoras representadas pelo presidente Jair Messias Bolsonaro. É pensando nesse contexto que diz: “*Não gosto da comunidade evangélica, não gosto de crente*”. Curioso que, ao mesmo tempo que ela passou a não se entender como evangélica, não deixou de ser perceber enquanto desigrejada.

Dentre as narrativas de seus interlocutores ex-alunos de teologia, Allan dos Reis (2014) comenta sobre a rejeição ao termo “evangélico”, motivada pela não identificação com o grupo a partir de um sentimento de vergonha. Assim como a preferência de Isabel em se declarar “*cristã*”, ou a escolha de Rebeca em se apresentar como uma “*evangélica diferente*”, entre os ex-alunos de teologia entrevistados por Allan dos Reis, havia uma tendência geral em preferir se declarar “cristão” ao invés de “evangélico”. A vergonha em ser associado a um certo tipo de evangelicalismo aparece como central na mobilização da identidade religiosa.

Se a preferência por se identificar como “cristã” está justificada pelo receio da associação com um perfil político de direita, a reafirmação da categoria evangélica, redefinida aqui como a de uma “*evangélica diferente*”, se encontra, precisamente, na negação de um perfil evangélico tido como hegemônico. Se ser evangélica é uma categoria de vergonha, ela também é de resistência.

Começamos esse capítulo por um exercício de reflexividade. Seguindo Donna Haraway (1995), na primeira seção evoquei meu percurso religioso para desvelar o quanto minha subjetividade tem mobilizado esse processo científico. Dessa forma, a partir de minha experiência enquanto evangélica desigrejada, localizamos a pesquisa no corpus teórico da Antropologia Feminista, ressaltando que há limites e responsabilidades em uma escrita corporificada.

Em sequência, passamos para os caminhos metodológicos da pesquisa. Sob um olhar analítico, demonstrei os motivos para a escolha do tema, tendo migrado de um projeto etnográfico em uma igreja evangélica para pensar o desigrejamento articulado a gênero e sexualidade. Ainda nesse capítulo, discorri sobre minha aproximação com o campo, a partir de

uma conferência *online* sobre o tema. Introduzi as 11 interlocutoras de pesquisa, passando por seus perfis sociológicos e perspectivas sobre a identificação evangélica.

Assentada no levantamento bibliográfico e em notas de campo, apresentei o que se produz acerca das experiências desigrejadas, ressaltando a diversidade de sentidos em torno da desinstitucionalização religiosa. No capítulo seguinte, desbravaremos *práticas de igreja e desigrejar* constituidoras dos processos de (des)igrejamento, sendo estes *trajetos não lineares* fabricados por diferentes contextos sociais e políticos.

3 (DES)IGREJAMENTOS EM PROCESSO: SENTIDOS E EXPERIÊNCIAS

Em diferentes situações fui interpelada sobre os sentidos que venho atribuindo ao desigrejamento. Tal provocação considera a diversidade de categorias que significam tais experiências. Dentre as categorias de sentido, que aparecem desde o universo evangélico aos escritos acadêmicos, as mais recorrentes são: desigrejados e desigrejadas; sem igreja; desinstitucionalizados e desinstitucionalizadas; pós-denominacionais; desviados e desviadas; entre outras.

Tendo em mente as interpelações sobre qual ou quais sentidos venho conferindo ao desigrejamento e, por consequência, à categoria “desigrejada”, o presente capítulo será reservado à análise dos processos e sentidos em torno do desigrejamento. *A desigrejada* estará sendo interpretada enquanto uma categoria localizada historicamente e construída a partir do campo de pesquisa.

É necessário dizer que não está em nossos objetivos construir uma genealogia do desigrejamento e de suas categorias correspondentes, embora, acreditemos que trabalhos futuros, que se proponham a fazer tal sistematização, possam contribuir para a análise geral do tema. O que se pretende aqui é entender como o campo de pesquisa e nossas interlocutoras vem interpretando esse processo.

A categoria desigrejada estará sendo utilizada a partir dos sentidos fornecidos pelas experiências em campo. Na medida em que outras categorias atravessarem os relatos das interlocutoras, bem como o percurso religioso da pesquisadora, faremos a discussão necessária para compreender o contexto em que essas narrativas estão sendo produzidas e que sentidos estão sendo acionados.

Tanto nas literaturas acadêmicas quanto em livros evangélicos confessionais, parece unanimidade compreender o desigrejamento como um movimento social, tal qual um fenômeno social. Embora partamos do princípio de que a desinstitucionalização é um fato crescente, apontado desde o Censo de 2010 (IBGE) com a expansão da categoria de “evangélicos não determinados”, a presente pesquisa não tem como objetivo tecer hipóteses explicativas sobre as causas e funções desse fenômeno sociológico.

Por certo que ao apresentar as narrativas das interlocutoras, indicaremos as razões pelas quais elas assumem se perceberem ou serem interpretadas como desigrejadas. No entanto, a particularidade do olhar antropológico que objetivamos será a de compreender como as

sujeitas de pesquisa são constituídas pela experiência do desigrejamento. Como perspectiva analítica, seguimos a noção de experiência em Joan Scott (1998), que nos afirma que:

Tornar visível a experiência de um grupo diferente expõe a existência de mecanismos repressivos, mas não sua lógica, ou seus funcionamentos internos; sabemos que a diferença existe, mas não a entendemos como constituída em relação mútua. Por isso precisamos nos referir aos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e apresentam suas experiências. Não são indivíduos que têm experiência, mas sim os sujeitos que são constituídos pela experiência (p.304).

Ao lidar com experiências, nos propomos a desvelar os processos de produção de sentidos que marcam a vida das interlocutoras. Buscaremos entender como os percursos religiosos em desigrejamento, articulados às convenções de gênero, sexualidade e outros eixos de diferenciação (BRAH, 2006), convergem na fabricação de concepções próprias sobre o que é Igreja, o que é *ser igreja*, o que é estar desigrejada e em comunhão.

Esperamos que a análise sirva à compreensão de como as interlocutoras de pesquisa são atravessadas pela experiência de um desigrejar que é múltiplo. Para tanto, as categorias *igreja(r)* e *desigrejar* serão utilizadas como categorias de *prática social*⁷¹ (ORTNER, 2007a). A teoria da prática considera a agência dos sujeitos no desenvolvimento do processo social. A cultura, ou a coerção exercida pela cultura, é lida por Sherry Ortner (2007a) a partir de regimes historicamente localizados de poder que modelam as subjetividades. Em contrapartida, a prática dos sujeitos, ou seja, suas ações sociais, produzem estruturas, regimes de poder e coerções.

Igreja(r) e desigrejar, serão, portanto, categorias vistas desde a teoria da prática, cujos sentidos são estabelecidos na interação entre Igreja (instituição e corpo de membros) e sujeitos. Ou seja, o significado que cada grupo, ou indivíduo, confere ao igreja(r) constrói o sentido de desigrejar, assim como o que se entende por desigrejar modela o sentido de igreja(r) ou de se fazer Igreja.

Por desigrejamento nos referimos às experiências que se constituem para além do sair de uma igreja/instituição. Em torno do processo de desigrejar existem uma multiplicidade de sentidos, sendo a desfiliação institucional uma dentre as possibilidades. É tendo isso em mente que optamos por não utilizar “desinstitucionalização” como sinônimo irrestrito de desigrejar, embora outras pesquisas assim o façam e já o tenhamos feito em outro momento (Tatiana LOPES e Alinne BONETTI, 2021). Todavia, o uso da categoria será pertinente no diálogo com

⁷¹ Agradecemos a Profa. Dra. Jacqueline Moraes Teixeira pela sugestão de um desigrejamento marcado pela interação entre sujeitos e regimes de poder.

outras pesquisas que amarram o tema ao viés institucional/burocrático, além de ser um termo útil na alusão de uma experiência de desfiliação formal de uma igreja/instituição.

Quando tratarmos das narrativas das interlocutoras, estaremos nos referindo a *processos de desigrejamento*, que vão desde a desinstitucionalização (ou a sua iminência), motivada por sentimentos de não pertencimento diante de igrejas/instituições às quais se vincularam, ou permanecem vinculadas; a experiências em que a disponibilidade de igrejas/instituições ou redes de sociabilidade cristãs/evangélicas, entendidas como possíveis de se congregar, são restritas ou inexistentes; até a deslocamentos em torno da pertença evangélica, a partir de ressignificações próprias acerca da religião.

Portanto, os sentidos que evocamos com a categoria “desigrejada”, remetem 1) às experiências de interlocutoras que romperam com igrejas/instituições (seja por escolha ou violência); 2) àquelas que, mesmo igrejadas, sentem-se inadequadas para suas comunidades de fé 3) às que se veem encurraladas por falta de opções para se igrejarem, seja institucionalmente ou outros tipos de comunidade; e 4) às que deixaram de se sentir pertencentes a um modo de ser evangélico, seja por temerem a associação com um perfil político específico, ou por preferirem práticas de fé diferenciadas.

Os processos de desigrejamento serão analisados enquanto *trajetos não lineares*, o que implica ressaltar a sua dinamicidade. A interlocutora Isabel fornece uma definição a respeito disso, ela diz que estar desigrejada “*é como se não tivesse uma data de validade*”. Olhar para esse processo evitando uma temporalidade é reconhecer que o desigrejar não é, necessariamente, finalizado em alguma etapa do percurso religioso. Isso significa dizer que uma pessoa desigrejada que voltou a se institucionalizar pode, em outro momento, se tornar outra vez desigrejada. Ou seja, o desigrejamento é um processo que qualquer pessoa evangélica pode experimentar em qualquer momento da sua história, sem que haja um prazo para que se conclua.

Como exemplo desses trajetos, podemos pensar a experiência de duas interlocutoras, Ana e Ada, cujos desigrejamentos passaram por diferentes fases no decorrer da pesquisa. Na primeira entrevista, Ana tinha se igrejado havia cinco anos. Ela relatou ter estado fora de uma igreja/instituição dos 11 aos 19 anos, até se “*reencontrar*” em uma nova comunidade. Contudo, alguns meses após nosso primeiro contato, Ana se desigrejou outra vez. Ada fez o caminho inverso. Na primeira entrevista estava desigrejada desde janeiro de 2020. Naquele momento, assistia a cultos online de diferentes denominações e esperava poder se filiar a alguma delas, o que, de fato, aconteceu em julho de 2021.

Essa fluidez que trago como relativa ao desigrejamento, passa pela institucionalidade, mas também pela ressignificação de práticas e crenças. Os estudos sobre trânsito religioso, ou seja, da circulação entre instituições religiosas e bricolagens de crenças e pertencas religiosas (Ronaldo de ALMEIDA e Paula MONTERO, 2001; Daniele HERVIEU-LÉGER, 2015), traçam caminhos para a compreensão de como se dá o fluxo de pessoas entre/intra religiões e as metamorfoses nas religiosidades vividas. Nesse aspecto, os sentidos produzidos pelas interlocutoras sobre ser/estar desigrejada, comunhão, performatividades de gênero, sexualidades, feminismo e outras interpretações da bíblia são temáticas que nos ajudam a compreender como as sujeitas de pesquisa constituem e são constituídas pela prática do desigrejar, que serão tratadas amiúde no próximo capítulo.

No que se refere aos significados que diferentes pontos de vista atribuem ao processo de desigrejamento, a seção a seguir trará discursos produzidos sobre o tema, desde definições encontradas no trabalho de campo, ao levantamento bibliográfico acessado no decorrer da pesquisa.

3.1 DESIGREJAMENTO: UM “FENÔMENO” DE MÚLTIPLOS SENTIDOS

No segundo ano da pandemia do coronavírus, em abril de 2021, a ADPF 701⁷², protocolada pela Associação Nacional de Juristas Evangélicos (Anajure) foi julgada pelo Supremo Tribunal Federal (STF). Na ADPF, a Anajure pedia a suspensão dos decretos municipais e estaduais que proibiam a realização de celebrações religiosas presenciais⁷³ como forma de enfrentamento da pandemia da COVID-19⁷⁴.

No primeiro dia do julgamento, André Mendonça que, na ocasião, ocupava o cargo de advogado-geral da União⁷⁵, discursou em defesa da constitucionalidade da ADPF. Dentre seus

⁷² Arguição de descumprimento de preceito fundamental.

⁷³ Clayton Guerreiro e Ronaldo de Almeida (2021), destacam que, de modo geral, as igrejas evangélicas de vertente protestante histórica e pentecostal aderiram as orientações sanitárias de fechar os templos durante a fase crítica da pandemia, migrando suas atividades para o ambiente virtual. Os autores apontam que foram grupos específicos de lideranças evangélicas, aliadas ao bolsonarismo, que resistiram ao cancelamento das atividades presenciais.

⁷⁴ D’AGOSTINHO, ROSANE. SUPREMO COMEÇA A JULGAR LIBERAÇÃO DE CULTOS E MISSAS PRESENCIAIS NA PANDEMIA. G1. BRASÍLIA, 07 ABR. 2021. POLÍTICA. <https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/04/07/supremo-julgamento-cultos-pandemia.ghtml> Acesso em 20 abr. 2021.

⁷⁵ Em dezembro de 2021, André Luiz de Almeida Mendonça tomou posse como ministro do Supremo Tribunal Federal (STF), sob indicação do presidente Jair Messias Bolsonaro. Mendonça é um pastor presbiteriano coligado à bancada evangélica e representa a aliança de Bolsonaro ao projeto político do evangelicalismo fundamentalista. A nomeação de Mendonça ao STF foi repudiada por setores evangélicos progressistas

argumentos, fez referência a um livro bíblico - Atos dos Apóstolos - na intenção de ressaltar a importância do templo entre os cristãos, pois “[...] os cristãos, no capítulo 2 [de Atos], diariamente perseveravam no templo, partiam o pão de casa em casa, tomavam suas refeições em conjunto, louvando a Deus e contando com a simpatia do povo”. Mendonça segue seu raciocínio dizendo que “[...] sem vida em comunidade, não há cristianismo, Jesus Cristo, conforme relata Mateus, disse: ‘por onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, ali eu estarei’”⁷⁶.

A alegação do então advogado-geral da União, perpassa uma ortodoxia hegemônica que defende a participação ativa em comunidades religiosas como aquilo que definiria um cristão genuíno. Desde os discursos midiáticos, como o protagonizado por Mendonça, a pregações de pastores locais, como o do pastor de jovens da igreja em que me desigrejei (que nos disse que *“sair de uma igreja é perder a experiência religiosa”*), há um reforço da noção de que a frequência em templos/igrejas é essencial para a prática da religião cristã/evangélica.

Tendo ciência do que cerca a ADPF 701 e dos debates calorosos que vinculam a recusa de instituições evangélicas (como a Anajure) e de lideranças cristãs em aceitarem o fechamento temporário de templos religiosos (Livia REIS, 2021), pontuo que a representação de que isso se deve, exclusivamente, ao aspecto econômico, em outros termos, pela diminuição da arrecadação de dízimos e ofertas, é uma análise apressada, além de um tanto preconceituosa, pois deixa de levar em conta que, para uma parcela significativa de evangélicos, há sacralidade nas celebrações religiosas em comunidade.

Muitas camadas envolvem o assunto evangélicos e a pandemia. Poderíamos destacar o viés de classe e localidade como marcadores que circundam as experiências de evangélicos empobrecidos e periféricos, que não viam sentido em deixar de frequentar suas igrejas, e de exercer sua espiritualidade em comunidade, se, diariamente, estavam expostos ao contágio nos transportes coletivos lotados e em ambientes de trabalho precarizados.

mediante uma carta aberta dirigida ao STF. Na carta, lê-se que: “o candidato apresenta uma clara e inequívoca plataforma cujo tipo de engajamento religioso coloca em risco inúmeras conquistas da cidadania brasileira. Não há dúvida de que as possíveis decisões institucionais do postulante, enviadas por acordos confessionais, teológicos e morais escusos à razão democrática, como demonstra o histórico acima, poderão suscitar um retrocesso importante aos direitos civis e aos valores laicos garantidos na Constituição Federal”. DA REDAÇÃO. Evangélicos progressistas defendem rejeição a André Mendonça no STF. Vermelho. 01 dez. 2021. Geral. Disponível em: <https://vermelho.org.br/2021/12/01/evangelicos-progressistas-defendem-rejeicao-a-andre-mendonca-no-stf/> Acesso em 18 fev. 2022.

⁷⁶ SAYURI, Juliana. Os argumentos ‘terrivelmente evangélicos’ de André Mendonça. Nexo jornal. 08 abr. 2021. Expresso. <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2021/04/08/Os-argumentos-%E2%80%98terrivelmente-evang%C3%A9licos%E2%80%99-de-Andr%C3%A9-Mendon%C3%A7a> Acesso em 20 abr. 2021.

O que está em jogo no imperativo de vida em comunidade é a ideia de *comunhão*, sobretudo, daquela exercida por meio dos sacramentos, como batismo e Ceia⁷⁷. Para a Ir. Maria Freire da Silva (2011) “[...] a comunhão do Corpo de Cristo eucarístico leva a uma íntima comunhão entre todos os membros, constituindo-os, verdadeiramente, membros da Igreja” (p.122). Ou seja, seria no exercício coletivo dos sacramentos que se produziria o pertencimento. Intrínseca a essa hermenêutica da comunhão, nos deparamos com os conceitos de Corpo de Cristo e Igreja sob constante disputa.

Na teologia cristã, há uma área de conhecimento destinada ao estudo da Igreja, chamada Eclesiologia. Nesse campo, se desenvolvem interpretações em torno das definições de Igreja, passando pela ideia de Corpo de Cristo, assim como de sua história, missão e governo (Rodrigo Bibó de AQUINO, 2013). Dentre as definições para Igreja, encontramos os conceitos de Igreja Visível e Igreja Invisível. Em termos gerais, a Igreja Visível seria a instituição religiosa com estrutura física e registro jurídico, enquanto a Igreja Invisível seria o coletivo de cristãos convertidos no mundo. Portanto, há dois sentidos básicos para Igreja, um que é voltado para a instituição e outro para o corpo dos sujeitos que professam aquela fé.

A expressão *ser igreja* caminha ao lado do conceito de Igreja Invisível, pois se refere a uma ação individual voltada a manifestação de uma crença íntima. De modo simplificado, *ser igreja* consiste em acreditar na mensagem de Jesus e seguir seus ensinamentos. A complexidade se revela na prática social dessa identificação, podendo variar de acordo com a leitura que se faz do texto bíblico e das experiências privadas em torno do (des)igrejar⁷⁸.

Como desigrejada, minha interpretação para Igreja está para além de uma estrutura física ou de uma sociabilidade cristã. Na leitura que faço de *ser igreja*, penso nas relações cotidianas, em agir com amor, honestidade, respeito e acolhimento com todas as pessoas que me cercam, independentemente se cristãs ou não. Em consonância com a minha perspectiva de

⁷⁷ A Ceia, Santa Ceia ou Ceia do Senhor, na vertente evangélica se assemelha ao ritual da Eucaristia na tradição católica. O ritual tem como objetivo trazer à memória o sacrifício de Jesus Cristo. Os elementos simbólicos costumam ser o pão e o vinho (representado pelo suco de uva). A periodicidade varia conforme a denominação, podendo acontecer semanal ou mensalmente. Na tradição evangélica, o culto dedicado à Ceia é uma ocasião especial na dinâmica da igreja. Para esse culto as pessoas se vestem com suas melhores roupas e, geralmente, o templo é decorado para celebrar aquele ritual.

⁷⁸ Nossa intenção com o uso dos parênteses é realçar a conexão entre igrejar e desigrejar, sendo ambas categorias que se interligam na experiência religiosa.

Igreja e de *ser igreja*, trago o relato da jovem Thayô Amaral⁷⁹ ao podcast do Projeto Redomas⁸⁰. No episódio “Desigrejadas”⁸¹ do Redomascast, Thayô, que se declara pós-denominacional, diz o seguinte:

A religião transformou o conceito de igreja em algo perigoso, algo aprisionador. Quando eu penso em igreja me vem muito uma imagem de família, porque a minha família é igreja comigo. É a ideia, realmente, de você estar próximo de alguém a ponto de se sentir seguro para contar todas as suas mazelas. Entender que ali existe acolhimento, que ali você vai encontrar apoio e ajuda para superar essas dificuldades que vão aparecer no caminho de qualquer ser humano [...]. Igreja pra mim é muito mais família do que a instituição [...]. Quando se institucionaliza a gente perde a humanidade do cristianismo [...]. Quando a gente está falando de igreja eu acho que a gente deve olhar, realmente, para as conexões humanas, porque Cristo se fez nisso [...]. Cristo é sobre essa conexão. Cristo é sobre os encontros humanos (transcrição nossa).

Thayô aponta a problemática do conceito de Igreja circunscrito à institucionalidade. Ela nos apresenta uma perspectiva de Igreja como família. Igreja como conexões humanas permeadas pelo acolhimento e ajuda mútua. Próxima à visão de Thayô, esbarramos no que Douglas Santos e Elias Martinez (2020) discorrem sobre a visão de igreja sustentada por membros do Caminho da Graça. Iniciado pelo pastor Caio Fábio Filho, o Caminho da Graça é o que os autores chamam de movimento “desinstitucionalizante” (p.38), pois, além de integrar cristãos desinstitucionalizados, defende um ideal de não institucionalização na busca por uma prática evangélica mais genuína.

Sob o mote “a igreja sou eu, é você, somos nós”, o Caminho da Graça pode ser definido pelo “desmantelamento da objetividade da instituição igreja, rumo a uma subjetivização em que esse conceito – o de igreja – assume uma nova configuração na consciência de quem o trabalha e o emprega” (SANTOS e MARTINEZ, 2020, p. 39). Os conceitos de Igreja e *ser igreja* para os aderentes do Caminho da Graça, estão encarnados na autonomia dos indivíduos em viverem sua fé, independentes de uma hierarquia clerical.

⁷⁹ No momento da gravação do podcast, Thayô tinha 27 anos, afirmava ser feminista cristã e pós-denominacional. Enquanto mulher lésbica, a orientação sexual de Thayô aparece como uma das razões pelas quais ela passou a ter conflitos com a “prática tradicional” de igreja, passando a se alinhar a uma linguagem “pós denominacional”.

⁸⁰ O Projeto Redomas é organizado por mulheres cristãs de diferentes regiões do país com uma proposta de “ressoar as vozes das mulheres dentro dos espaços de fé cristãos, problematizar opressões e violências naturalizadas nesses espaços e promover novos olhares e perspectivas para a Igreja brasileira”. O projeto existe desde 2015 e publica em seu *site* textos e estudos bíblicos norteados pela teologia feminista. Em 2016, passaram a produzir o podcast Redomascast, o qual fazemos referência. A descrição do Projeto Redomas está disponível em seu site: <<http://projetoedomas.com/>> Acesso em 15 out. 2021.

⁸¹ O episódio 77, intitulado “Desigrejadas”, foi publicado em abril de 2021 e tem participação de Isadora Nascimento (apresentadora do Redomascast) e das convidadas Thayô Amaral e Lea Ribeiro. O programa pode ser escutado aqui: <<http://projetoedomas.com/redomascast-77-desigrejadas/>> Acesso em 15 out. 2021.

Como contraponto às experiências em (des)igrejamento vivenciadas por mim, Thayô e pelos praticantes do Caminho da Graça, encontramos os sentidos produzidos pela Teologia e Ciências da Religião⁸². Incluindo o desigrejamento na categoria “sem religião”, José Wellington dos Santos (2014), a esboça como uma “identidade de momento” (p.60), um processo de busca e, por vezes, de pausa no trânsito religioso. Nesse campo, o desigrejar é também visto enquanto uma “mentalidade secular” (Alexandre BILHALVA, 2020, p.45) de ruptura e resistência à institucionalidade. Sendo constitutiva ao processo de expansão do cristianismo, a desinstitucionalização é entendida como produto do cenário religioso contemporâneo (BILHALVA, 2020; Allan dos REIS, 2014), na medida em que estaríamos diante de uma “recomposição religiosa baseada no individualismo e na necessidade da autoafirmação dos indivíduos como sujeitos da sua própria fé” (SANTOS, 2014, p.56).

Alexandre Bilhava (2020) percebe o desigrejamento como um movimento *dissidente*, composto por “pessoas [que] dizem ‘sim’ a Jesus, mas ‘não’ à instituição” (BILHALVA, 2020, p.11). Lendo Bilhalva, imediatamente recordei de uma música gospel, lançada em 2012, no álbum do cantor Fernandinho. Em certo momento de “Um dia em Tua casa”, o rapper Mano Keilo inicia sua participação declarando o seguinte:

Firme na rocha, pois sobre a rocha o Senhor estabeleceu a sua igreja. O que Deus quer é que o mundo veja sua vida em comunhão e sua noiva resplandeça. **Membro fora do corpo acaba morrendo. Amputado é condenado, é só questão de tempo. Ser cristão é ser igreja a todo momento. Pois ele vem buscar seu povo, não um desatento. Então, se liga, sai dessa nóia de ser infiel.** Soldado que luta o bom combate tem que ter quartel. Essa conversa de Deus sim, igreja não. **É coisa de mente fraca, é ideia do cão**⁸³ (grifos nosso).

O que a letra da música supõe alertar é que pessoas que estão fora “da igreja” encontrarão morte e condenação em seu caminho. Além disso, há uma definição do que é ser cristão atrelada ao *ser igreja* que, nessa perspectiva, pode significar tanto ser membro de uma igreja/instituição quanto seguir a Jesus. A música ainda nos descreve que quem não está em um *quartel* (igreja), é *desatento*, *infiel*, *mente fraca* e está sob influência do *cão* que, na linguagem crente, é uma referência direta ao demônio.

⁸² Enquanto a Teologia se apresenta como um campo confessional que estuda uma fé específica, as Ciências da Religião se propõem a estudar fenômenos religiosos. Na prática, essa diferença depende da instituição de ensino, da estrutura curricular do programa e da subjetividade de pesquisadores e pesquisadoras. Em nosso campo, leituras vindas do campo da Teologia e da Ciências da Religião se conectam no trato do desigrejar que, em geral, é percebido a partir de uma ótica depreciativa.

⁸³ A letra completa da música “Um dia em Tua casa” está disponível em: <https://www.lettras.mus.br/fernandinho/um-dia-em-tua-casa/> Acesso em 17 set. 2021.

Em consonância com as interpretações de Fernandinho e Mano Keilo, Marcos Simas (2015) julga os que denomina de “crentes líquidos”⁸⁴, como tendo “certo limite intelectual e cognitivo” (p.87). Sua condenação - para não dizer ofensa gratuita – procede da análise de que narrativas desigrejadas são produzidas e vivenciadas por pessoas desprovidas de conhecimento. Talvez o que Simas aponta como *limite intelectual*, seja o que Damião Viana et al. (2019) propõem como falta de um “estudo sério da Bíblia” (2019, p.7).

No episódio “Desigrejados e a comunhão dos Santos” do podcast BTcast⁸⁵, Rodrigo Bibó de Aquino e Maurício Machado apresentam o *egoísmo* e a *indisposição para serem disciplinadas*, como características das pessoas desigrejadas. Na mesma direção de outros teólogos (Alexandre BILHALVA, 2020; Sérgio Henrique BUENO, 2013; Marcos SIMAS, 2015; Damião VIANA et al., 2019), o BTcast define as interpretações desinstitucionalizantes (SANTOS e MARTINEZ, 2020) em torno da noção de comunhão como: “*retalhos às escrituras*”, sendo uma “*artimanha do diabo a ideia de que dá para ser igreja fora de uma igreja institucional*”⁸⁶.

A noção de “descompromisso” é também corriqueira na elaboração pastoral sobre o tema. Ao analisar práticas religiosas de pessoas que acompanham pregações pela televisão e internet - as classificando como parte do segmento “sem igreja” -, Sérgio Henrique Bueno (2013) as julga como sendo “observadores sem comunhão com o outro e sem compromisso de qualquer tipo” (p.2). Mais do que nos informar sobre uma flexibilidade de pertencimento, Bueno está nos comunicando que, em sua perspectiva, acompanhar pregações por canais virtuais não torna uma pessoa participante de uma comunidade de fé.

As identificações vindas desse campo (desigrejadas como “*mentes fracas*”, “*descompromissadas*”, possuidoras de um “*limite intelectual*”, que agem por falta de um “*estudo sério da bíblia*” “*retalhando as escrituras*”), partem da normatização de uma interpretação teológica, que vê como um perigo à hegemonia institucionalizante as divergências interpretativas que operam no campo evangélico, tecendo outras noções e práticas de “*ser igreja*”. Para esse campo, é urgente que lideranças religiosas tomem medidas para frear o avanço desse movimento (BUENO, 2013).

⁸⁴ Em alusão as teorias de Zygmunt Bauman, Marcos Simas defende o conceito de “igreja líquida”. Em sua perspectiva, os “crentes líquidos”, fazem parte de “uma somatória de modernidade líquida, religião de consumo, virtualidade e fragilidade nos relacionamentos, fluidez de conceitos religiosos importantes e liderança exercida de forma inadequada” (2015, p.75).

⁸⁵ O 18º episódio do BTcast, lançado em 12 de dezembro de 2011, pode ser escutado aqui: <<https://bibotalk.com/podcast/btcast-018-desigrejados-e-a-comunhao-dos-santos/>> Acesso em 12 out. 2021.

⁸⁶ Transcrição nossa.

Desse ponto de vista teológico, encontramos explicações variadas sobre os porquês das pessoas desigrejarem. Há quem defenda que desigrejados e desigrejadas, necessariamente, escolheram o desigrejamento por não “aceitar[em] a forma institucional da Igreja” (BILHALVA, 2020, p.11) e, assim o fazem, por uma perspectiva ideológica, em outros termos: por uma “verdadeira propaganda enganosa” (VIANA et al., 2019, p.7).

Outro sentido atribuído ao desigrejamento encontramos junto a Sérgio Henrique Bueno (2013) que (n)os define como “insatisfeitos” e “desencorajados por cicatrizes” (p.2) causadas por igrejas neopentecostais. Portanto, sua explicação para o crescimento do contingente de pessoas desigrejadas está no que ele nomeia como igrejas midiáticas e sua deficiência teológica. Nesse sentido, há uma crítica à teologia da prosperidade⁸⁷ e da confissão positiva⁸⁸ que costumam marcar as vertentes neopentecostais.

A avaliação de que estamos desencorajados por cicatrizes, ressoa no que a jornalista Marília de Camargo César (2009) define como “feridos em nome de Deus”. Em seu livro, ela apresenta casos de abuso espiritual⁸⁹ e teológico que se converteram em processos de desigrejamento, muito embora, a autora não problematize tais experiências. A acusação de que fomos machucadas em nosso percurso religioso não é infundada, tendo em vista que, outras pesquisas fazem essa observação. O problema está em revitimizar essas pessoas e desconsiderar a agências (ORTNER, 2007b) particulares no (des)igrejar.

Quanto à teologia da prosperidade e da confissão positiva, consideramos serem motivações relevantes no trânsito intra-evangélico (lembrando que foi por conta da teologia da prosperidade que migrei de uma igreja neopentecostal para uma batista), ou mesmo no desigrejamento (como no caso de Isabel e Ismael). Tendo sido líderes na Igreja Sara Nossa Terra (SNT), Isabel e Ismael vivenciaram situações que consideram traumáticas em torno da

⁸⁷ A teologia da prosperidade defende que, como filhos de Deus, cristãos convertidos têm direito à prosperidade em todas as áreas de suas vidas, tais como: familiar, emocional a financeira. Na nota 16 do capítulo anterior delineamos seu histórico.

⁸⁸ A confissão positiva está alinhada à Teologia da Prosperidade, sendo a crença de que a fé tem poder para transformar a vida concreta. Nessa doutrina se acredita que, para que aquilo que se deseja aconteça, é necessário decretar, ou confessar o seu sucesso. Em meu percurso por igrejas neopentecostais fui ensinada sobre o poder da palavra através do mantra de que devemos “*chamar a existência as coisas que não são como se elas já fossem*”.

⁸⁹ Marília César (2009) classifica o abuso espiritual como “o encontro entre uma pessoa fraca e uma forte, em que a forte usa o nome de Deus para influenciar a fraca e levá-la a tomar decisões que acabam por diminuí-la física, material ou emocionalmente” (p.35). Embora, discordemos da distinção entre pessoa fraca *versus* pessoa forte, podendo ter sido melhor trabalhada como “pessoa em situação de vulnerabilidade” e “pessoa abusiva”, a definição de abuso espiritual é pertinente no estudo das violências sofridas em contexto religioso. Sobre como se dá essa situação de violência, a autora segue dizendo que “na prática, o abuso ocorre de formas variadas, umas escancaradas, outras sutis. Ser tachado de rebelde ou de insubordinado apenas por ter resistido a uma ordem pastoral, por discordar dela, é um exemplo de abuso” (p.35).

teologia da prosperidade. Isabel recorda de contestar o incentivo do pastor a meninos, entre 13 a 14 anos, tirarem seus tênis para ofertarem nos eventos da igreja. Para ela, tais ofertas não faziam o “*menor sentido*”, pois traziam prejuízo à renda familiar dos adolescentes que, muitas vezes, não tinham como substituir aquele item.

Ainda sobre a teologia da prosperidade, Ismael considera inaceitável pessoas doarem “*rios de dinheiro, mesmo que vá fazer falta a elas*”. Para ele, essa “*questão do dinheiro*” é um problema generalizado nas instituições evangélicas, sendo o motivo de não voltar a frequentar uma igreja/instituição. Sua crítica é sustentada pelo fato de ter estado em um alto cargo de liderança, o que lhes possibilitou, tanto a ele quanto a Isabel, presenciarem o destino das arrecadações da igreja. Na perspectiva de Ismael as ofertas que deveriam auxiliar membros da congregação que enfrentam dificuldades financeiras, costumam ser revertidas para a construção e compra de equipamentos para a igreja, artigos de luxo e fartos salários para os pastores.

Em torno da culpa direcionada, exclusivamente, ao neopentecostalismo pelo avanço dos “sem igreja”, Bueno (2013) parece ignorar que o desigrejamento também se dá em outras tradições evangélicas. Como contraponto, podemos citar o percurso religioso das interlocutoras que desigrejaram de igrejas pentecostais (Ana, Ester, Marta, Rebeca, Rute), neopentecostais (Ada, Isabel, Júnia) e batistas (Priscila, Queila, Sarah). Além de ser válido ressaltar que, apenas Isabel e Ismael, apontaram a teologia da prosperidade como um dos fatores ao processo de desigrejamento.

Allan dos Reis (2014) apresenta relatos de ex-alunos(as) de teologia que, por discordâncias variadas e problemas com as lideranças de suas antigas denominações, escolheram se desvincular de instituições evangélicas. O cientista da religião diz ser “tática” dos “sem igreja” “ter[em] sua própria espiritualidade e leitura/concepção de como praticar o cristianismo” (2014, p.111). Ao frisar a questão da autonomia para ressignificar o texto bíblico e a experiência de prática cristã, Reis se aproxima daquilo que Santos e Martinez (2020) encontraram junto aos membros do Caminho da Graça e ao que, de certa, forma percebo em meu trabalho de campo.

Isabel e Ismael acreditam terem aprendido mais sobre a bíblia através de estudos individuais, do que quando frequentavam uma igreja/instituição. Inclusive, uma das reclamações de Isabel é que seu pastor tinha, segundo ela, apenas “*conhecimento coaching*”. Isabel afirma que a Sara Nossa Terra não ensina religião, mas um “*estilo de vida*” que não teria respaldo bíblico. Por ter tido, o que considera, uma “*criação teológica profunda*”, ela sabia

quais caminhos seguir para aprender e ensinar suas discípulas com mensagens que lhe “faziam sentido”.

Ainda sobre as motivações que levam evangélicos a professarem uma “fé sem vínculo”⁹⁰ (SANTOS, 2014, p.79), José Wellington dos Santos parte da análise de uma pesquisa quantitativa em formato *survey* realizada em uma instituição privada de ensino no interior de São Paulo, pela qual teve acesso a estudantes e funcionários administrativos da faculdade. Entre as principais razões encontradas pelo autor para o desigrejamento estão: a decepção com lideranças; a falta de tempo para frequentar uma igreja/instituição; a busca por maior liberdade (analisada pelo autor como falta de vontade para se engajar); a descrença em instituições religiosas e, por fim, a exclusão dos sujeitos de uma instituição anterior por falta “moral” ou “ética”. Como conclusão, nos diz que o “criticismo, individualismo, racionalismo prático e ressentimento narcísico são marcas desses evangélicos que se desvinculam” (SANTOS, 2014, p.104).

Dentre as razões para o desigrejamento apresentadas, endossamos as experiências de confronto e decepção com lideranças. A falta de tempo e de disposição para buscar uma nova comunidade de fé, também apareceram em nossa pesquisa, sobretudo, a partir da sensação de insegurança causada pela pandemia. Interlocutoras como Júnia, Rebeca e Sarah ainda não se sentem seguras para visitar igrejas evangélicas, de forma presencial, pelo risco sanitário de aglomerações em ambientes fechados.

A busca por maior liberdade, é outro fator importante no processo do (des)igrejar. O conceito de liberdade varia entre as interlocutoras, mas, em geral, está atrelado a interpretações da bíblia que possibilitam um diálogo entre fé, sexualidades dissidentes, feminismo e políticas sociais. Há também um desgosto em torno das instituições evangélicas, não só por parte de Isabel e Ismael, mas também por Ester que diz não “*acreditar mais em igrejas*”.

Nosso contraponto à análise de Santos está no que ele presume como falta de vontade para se engajar. Dentre as interlocutoras de pesquisa, todas estavam engajadas em, pelo menos, uma atividade ou liderança, antes do desigrejamento. Havia aquelas que faziam parte do grupo de louvor de suas igrejas (Ana, Ada, Ester, Júnia, Queila e Rute), as que lideravam células (Isabel e Sarah), as que lidavam com o ensino e cuidado de crianças (Queila e Sarah), adolescentes e jovens (Isabel, Queila e Priscila) e a que liderava o grupo de dança (Rebeca). Além disso, a interlocutora Sarah é uma das que atribui a continuidade do seu desigrejar a não

⁹⁰ A ideia de *vínculo* aqui é traduzida na dinâmica entre sujeito-instituição.

ter conseguido uma oportunidade para servir na comunidade que vinha frequentando, enquanto Ada cita a necessidade de *ser útil* como o motivo de seu desigrejamento.

Junto a Rebecca Maciel (2015), encontrei a análise de dois livros citados no estudo de desigrejados. O primeiro é o “Cristianismo Pagão” de Frank Viola e George Barna (2018). Nos termos de Maciel (2015), o livro contém “as bases ideológicas do grupo” (p.90) na busca por um cristianismo primitivo⁹¹. Enquanto “Os sem-igreja” de Nelson Bomilcar (2012), segue um posicionamento teológico contrário ao desigrejamento, os classificando como “amargurados”. Curioso pensar que até ler o artigo da cientista da religião eu, desigrejada, não conhecia o que ela define como a base ideológica do “grupo”. Suponho que Maciel se refira à influência que Frank Viola e George Barna dispõem na América do Norte entre os chamados “unchurched”. Entre minhas interlocutoras, nenhuma delas cita esse livro, ou qualquer outro, como referencial teórico para seus desigrejamentos.

Por outro lado, nas Ciências Sociais encontramos a análise de que a desinstitucionalização evangélica estaria atrelada à expansão de uma “Cultura Gospel”⁹² (Vanderlei FRARI, 2016). Essa cultura seria a responsável pelo afrouxamento dos vínculos institucionais e das fronteiras denominacionais, a partir da circulação de pessoas, crenças e ritos. Em outros termos, a cultura gospel estimularia o trânsito intra-religioso. O sujeito e a sujeita desigrejada, nesse campo, é significado como aquele que não consegue se manter nas “estruturas eclesiais burocráticas e rígidas das igrejas” (Vanderlei FRARI e Fábio LANZA, 2019, p.186), optando por experiências

intimistas e personalizadas, especialmente aquelas articuladas através de ambientes virtuais, redes sociais, movimentos transdenominacionais e ou grupos de relacionamento e estudo da Bíblia, conhecidos no contexto evangélico, como “células” (ibid).

Frari e Lanza (2019) parecem se referir a um tipo específico de experiência em (des)igrejamento, similar às descritas em Igrejas Orgânicas (Livan CHIROMA, 2014; Rebecca MACIEL, 2018; Douglas SANTOS e Elias MARTINEZ, 2020). Livan Chiroma define igrejas orgânicas como “uma forma de pertencer”, que “muitas vezes [é] transitório e capilarizado em grupos extremamente customizados, que celebram a ‘liberdade e autenticidade em Jesus’”

⁹¹ Quando se fala em cristianismo primitivo, se faz referência aos primeiros séculos da religião, desde a atuação de Jesus à forma como seus seguidores passaram a compartilhar sua mensagem após a crucificação (Gerd THEISSEN, 2009). A busca por um cristianismo primitivo nos dias atuais tem a ver com uma tentativa de retorno a uma, suposta, essência do evangelho que teria se perdido no percurso histórico da religião.

⁹² Ver Magali CUNHA, 2007.

(2014, p.55). Douglas Santos e Elias Martinez (2020) apontam que nesses espaços há uma valorização da autonomia para pensar e viver a fé, além de um repúdio às hierarquias.

Nessa perspectiva encontramos a avaliação de que há uma tendência de pessoas desinstitucionalizadas em manterem sua prática de fé, a partir de pequenos grupos de estudo da bíblia e do consumo de conteúdos evangélicos (palestras, cultos, músicas, podcasts, entre outros) pela internet. Aqui há uma aproximação com o discurso de teólogos citados anteriormente, ao partirem do pressuposto de que a pessoa desigrejada escolheu essa experiência por entendê-la como a melhor forma de “*ser igreja*”. Entre nossas interlocutoras, não há nenhuma que considere impreterível se “*igrejar*” em espaços virtuais ou orgânicos. Para aquelas que ainda buscam ativamente uma nova igreja/instituição para congregarem, o acesso a células em ambientes virtuais, cultos online, cursos e movimentos transdenominacionais, se expressa como uma forma alternativa ao exercício da fé.

Em torno das causas recorrentes para a desinstitucionalização, nos deparamos com mais um conjunto de classificações produzidas a partir da pesquisa de Frari (2016). Em consonância com trabalhos citados anteriormente, o autor aponta questões pessoais como mudança de cidade, problemas de saúde, desavenças com outros membros da igreja, decepções com a instituição e/ou com as lideranças que, para o autor, refletiriam as necessidades e preferências individuais dos sujeitos, além do exercício da autonomia para intermediar a relação com o divino; e, por último, tensões de cunho teológico. Nesse conjunto de razões, o campo do autor se aproxima do relatado por Maciel (2015), da busca por um ideal de cristianismo primitivo, que partiria de uma aspiração em se tornar um cristão-evangélico superior.

Ainda nas Ciências Sociais, a categoria desigrejada é também associada à de “católico não praticante” (FRARI, 2016). Compreendemos que há uma razão de ser para essa identificação. Marina Maia (2020), ao desenvolver um tipo ideal de católico não praticante, demonstra como a autossuficiência religiosa, a secularização e a renúncia da necessidade de uma liderança religiosa definem a experiência não praticante. Até certo ponto, essas identificações dialogam com a bibliografia apresentada até aqui (FRARI e LANZA, 2019, SANTOS e MARTINEZ, 2020). No entanto, a associação entre desigrejar e não praticar merece algumas ressalvas.

A primeira está na escassez de embasamento etnográfico. Os sujeitos com quem tivemos contato - seja por trabalho de campo, vivência ou leitura -, não costumam comparar seu desigrejamento ao não praticar. Ester é a única interlocutora da pesquisa que diz não estar praticando a religião cristã, as demais reafirmam seu compromisso com a fé evangélica.

Ponderamos ainda sobre a disputa interna em torno de qual prática cristã- evangélica seria a mais legítima. Assumir que não praticar é equivalente a desigrejar, seria, concordar com a perspectiva pastoral e teológica que normatiza a institucionalidade como a forma mais aceitável de “*ser igreja*”. Dessa forma, estaríamos nos alinhando à construção de uma identidade desigrejada essencializada enquanto desviante (Isaac BRANDÃO e Pedro GRABOIS, 2015).

Nessa seção, procuramos demonstrar que, no evangelicalismo, uma multiplicidade de sentidos atravessa a produção do (des)igrejamento enquanto categoria política e de prática social. Por categoria política, nos referimos à disputa no campo teológico pela constituição do desigrejar. De um ponto de vista pastoral, vimos o desigrejamento ser apresentado como uma recomposição religiosa que carregaria ideologias outras, falta de estudo bíblico e descomprometimento, sendo essa uma artimanha do diabo para desvirtuar os sentidos de comungar e ser igreja.

Na narrativa desses teólogos e cientistas da religião, o engajamento privado, como exercícios espirituais, acesso a cultos e redes de sociabilidade evangélica virtuais, não corresponderiam ao que se espera de um crente genuíno, pois, como nos alertou o ministro do Supremo Tribunal Federal, André Mendonça, “*sem vida em comunidade não há cristianismo*”. Dessa forma, se produz um igrejar que tem como imprescindível para o fortalecimento de vínculos com o divino e com a “Igreja Invisível”, a experiência religiosa institucional.

Conforme veremos em sequência, a categoria desigrejada vem sendo reinterpretada por pessoas que vivenciam o despertamento institucional evangélico. A categoria, acionada como uma identificação de pertencimento, se constitui pelo olhar das interlocutoras como um lugar de reivindicação, sem uma temporalidade específica ou padrão normativo que a defina.

3.2 ENTRE SER/ESTAR (DES)IGREJADA: O OLHAR DAS INTERLOCUTORAS PARA A EXPERIÊNCIA EM DESIGREJAMENTO

A simultaneidade do entre “ser/estar (des)igrejada” pretende contemplar as realidades presentes em minha reflexão autoetnográfica e no discurso das interlocutoras. Há aquelas, como Ester e Isabel, que olham para a experiência desigrejada sem vislumbrar a existência de “*um prazo de validade*”. Ou seja, com o verbo ser no presente do indicativo, se pressupõe que o desigrejamento as constitua. Nesse caso, as interlocutoras não imaginam se filiarem outra vez a igrejas/instituições. Ester, por exemplo, não sente necessidade de congregar, inclusive, diz não gostar de comunidades evangélicas ou de “*crentes*”. Isabel, por outro lado, deixou de ver

sentido no “*modelo de igreja*”. Ela também não acredita que “*ir para um culto, ou coisas do tipo, mudem de alguma forma a minha fé*”.

Em contrapartida, por “*estar desigrejada*” se subentende uma identificação provisória, que não constitui a sujeita, mas a atravessa. Para usar a metáfora do prazo de validade, poderíamos dizer que, nesse caso, o desigrejamento poderá vir a se findar, pois essa é uma vontade da desigrejada. Dentre essas experiências, estão aquelas que procuram ativamente (ou assim planejam) por igrejas/instituições ou outros tipos de comunidades e sociabilidades evangélicas; e aquelas que já buscaram outras formas institucionais ou comunitárias para se igrejar, mas, por não as terem encontrado, interromperam esse projeto. Nesse último grupo, estão as que Marcos Simas (2015) define como desigrejadas por “falta de opção”.

Frente às experiências de ser/estar desigrejada, nos cabe olhar para o conceito de “agência” em Sherry Ortner (2007b). Agência é a capacidade de fazer escolhas, perseguir objetivos e projetos em meio as relações de poder. A premissa aqui é a de que não existem pessoas empoderadas (com poder), que definem as circunstâncias com sua agência, e aquelas destituídas de poder, que renunciam sua capacidade de agência. O poder complexifica a dinâmica de dominação *versus* resistência, dando a todas as pessoas a capacidade de exercer influência sobre como os acontecimentos se desenrolam (ORTNER, 2007b, p.64).

Dizer que algumas pessoas estão desigrejadas por “falta de opção” pode camuflar a complexidade da experiência em desigrejamento. Seja qual for o motivo do desigrejar, todas possuímos potencial para agir diante dessa circunstância. Seguir em desigrejamento por discordâncias morais ou políticas não é, simplesmente, se resignar a certos conservadorismos evangélicos. Nesse caso, não se igrejar institucionalmente, enquanto se busca outras experiências de fé em comunidades virtuais, é uma forma de agir de acordo com convicções pessoais, dotando de novos sentidos as práticas de igrejar e desigrejar.

É fundamental que também se compreenda o “*ser/estar desigrejada*” como um processo não, obrigatoriamente, linear ou estático. Quem um dia se percebeu estando desigrejada, pode passar a entender o desigrejamento como a única forma possível de exercer sua espiritualidade. O contrário também poderá vir a se realizar, tendo sido esse o meu caso. Quando embarquei nessa pesquisa, me considerava permanentemente desigrejada. Se me perguntassem se vislumbrava voltar a me engajar em uma comunidade evangélica, diria um sonoro “*jámais!*”. Apesar de seguir *estando desigrejada* - e não gostando da maioria dos *crentes* como Ester -, admito sentir falta de uma comunidade de fé e me sentir aberta a novas possibilidades.

Todavia, há uma dimensão do (des)igrejar que não deve se perder de vista: além de não fixada a uma temporalidade, todo *desigrejar* produz um *igrejar*. Se tais categoriais coexistem e constituem uma à outra, a aparente dicotomia entre *ser/estar desigrejada* também se manifesta em simultaneidade. Nas páginas seguintes, apresentaremos quais os sentidos que estão sendo produzidos pelas interlocutoras de pesquisa, sobre ser/estar desigrejada, para tanto, trataremos seus percursos de (des)igrejamento.

3.2.1 Percepções de si em torno da categoria “desigrejada”

Nessa seção, veremos os processos de diferenciação em torno da categoria “desigrejada”. Entre as interlocutoras há aquelas que manejam essa identificação a tensionando com outras experiências, tais como a do desvio, expulsão e despertencimento. As categorias “cristã” e evangélica “não praticante” também aparecerão na medida em que as interlocutoras a acionarem para explicar suas práticas sociais de (des)igrejamento.

No formulário respondido por Ana, ela declarou ter estado desigrejada em algum momento de sua biografia. Em nossa primeira interação, em outubro de 2020, Ana refletiu sobre esse período dos 11 aos 19 anos, dizendo que, por um tempo, acredita ter sido, de fato, desigrejada, mas que se “desviou” no percurso. Sobre o desviar, disse o seguinte: “*eu criei outra concepção de Deus. Deus era aquilo que eu definia que era e não o Deus da bíblia que minha mãe continuava acreditando*”.

Se desviar para Ana significa deixar de crer em uma verdade sobre Deus apresentada por sua mãe. Segundo Isaac Brandão e Pedro Grabois (2015), a categoria desviada está presente em todas as vertentes evangélicas, sendo relevante na construção de sentidos para esse segmento. Enquanto uma categoria acusatória, o desviar está marcado por conflitos entre moralidades, sendo produzido a partir de tensões em torno da criação de uma identidade evangélica (BRANDÃO e GRABOIS, 2015, n.p). É por meio da invenção do desvio, ou seja, pela negação de subjetividades que não se encaixariam na identidade evangélica que a própria identidade evangélica é significada.

Ser desviado ou desviada é, portanto, uma questão de perspectiva. As características de uma pessoa desviada estão sujeitas à definição do grupo social que a produz e a quem direcionam tal acusação. No caso de Ana, imaginar um Deus diferente do “*Deus da bíblia*” consistia em um sério desvio da verdade que ela viria a se reapropriar no decorrer de sua trajetória religiosa. Na primeira fase da pesquisa, Ana congregava em uma Assembleia de Deus

já havia cinco anos. Logo, sua narrativa sobre o tempo de desviada estava sendo produzida desde uma experiência de conversão e de institucionalidade.

Entre nossa primeira e a segunda entrevista, Ana passou por outro processo de desigrejamento. Atualmente desigrejada, ela recorre à categoria desviada para validar o seu desigrejamento.

Eu não sou de forma alguma desviada. Eu não me desviei dos caminhos de Cristo. Não estou oficialmente ligada ao Corpo, mas ainda pratico diariamente a minha fé. Além do fato de não ter desistido de congregar, então eu estou desigrejada mesmo (Ana, mensagem de texto, 26 jul. 2021).

Para Ana, praticar a sua fé, não desistir de congregar e seguir acreditando na verdade de Deus é o que parece assegurar seu pertencimento religioso. A desinstitucionalização é qualificada por ela como um desligamento do “Corpo”, e corpo aqui quer dizer Corpo de Cristo, a comunidade de cristãos convertidos: Igreja. Voltar a se igreja junto a outros cristãos parece ser a forma ideal que ela entende para ser Corpo, *ser igreja*. Estar desigrejada na narrativa de Ana é um lugar de transição, um momento específico em sua experiência evangélica.

Ao contrário de Ana, Júnia não interpreta sua experiência como desigrejada. Meu contato com ela se deu através do interlocutor Timóteo, que a indicou como uma amiga que, assim como ele, estaria desigrejada. Júnia foi a única interlocutora que não se identificou com o termo, segundo ela, por ter sido expulsa de uma igreja pelo pastor. O desigrejar para ela está vinculado à autonomia. Júnia também não se percebe desigrejada, porque, desde a expulsão, participa de uma célula para mulheres em uma Igreja Metodista, além de, frequentemente, assistir a cultos online. Portanto, Júnia se aproxima do que o campo teológico sugere sobre o tema (BILHALVA, 2020) ao significar o desigrejamento a partir de dois fatores: escolher ter essa experiência e estar completamente desvinculada de uma sociabilidade cristã.

Embora não se reconheça desigrejada, Júnia sabe que outras pessoas a enxergam dessa forma, ou mesmo como *desviada*. Ela explica que depois de ter sido expulsa, o pastor enviou um áudio no grupo de voluntários da igreja, dizendo que não aceitaria bandeiras comunistas e anarquistas em sua congregação. Júnia foi associada a vertentes políticas, as quais: “*na mentalidade deles tudo isso é associado ao caos, à violência, porque esse assunto é muito nublado dentro da igreja*”. Ela conta que uma discípula foi alertada sobre Júnia ser “*antibíblica*” e “*herege*”. O resultado foi que Júnia perdeu todas as amizades que mantinha na igreja, inclusive da melhor amiga que, ela relembra, ter noivado sem que a convidasse.

As primas Rute e Ester frequentavam a Igreja Cristã Maranata e eram ativas no louvor da igreja antes do desigrejamento. Rute se vê como desigrejada por ter deixado de frequentar regularmente uma igreja/instituição, muito embora, faça visitas a outras denominações como Assembleia de Deus, Presbiteriana Renovada e Igreja Vida e Paz. Ela diz ter conhecimento de que muitas pessoas interpretam a experiência desigrejada como de *“alguém que abandonou totalmente a fé ou algo do tipo”*, mas ela garante que esse não é o seu caso. Rute alega não ter se fixado a outra igreja, pois, desde que mudou de cidade, tem enfrentado dificuldades com o transporte. Vale lembrar que ela é a interlocutora mais jovem da pesquisa, tendo 18 anos e sendo estudante de cursinho pré-vestibular.

Sua prima Ester também se percebe desigrejada e diz estar *“tranquila”* com o termo. No entanto, acredita que essa pode ser uma identificação difícil de ter de si, *“porque, afinal, quando eu estava na igreja tudo que me ensinavam era que, se você estiver desigrejada, na verdade você está no mundo. Se você está no mundo, você está longe de Deus. Se você está longe de Deus, você vai pro inferno!”*. A ideia da música do cantor Fernandinho (de que *“membro fora do corpo acaba morrendo, amputado é condenado, é só questão de tempo”*) ressoa no relato de Ester.

Ao contrário de Rute, não está nos planos de Ester voltar a congregar em uma igreja evangélica. A propósito, Ester é uma das interlocutoras que se recusa a se identificar como evangélica, preferindo o rótulo de *“cristã”*. Ester é a única que poderia ser classificada como *“não praticante”*, pois assim nos apresenta sua experiência, ao confessar ter deixado de praticar a religião cristã desde que passou a sentir dificuldade em orar, ler a bíblia e se conectar com Deus. Dentre as demais interlocutoras, Ester também é a única que se aproximou de outras religiosidades, tendo se interessado pela religião budista por algum tempo.

Para Ester, continuar se reconhecendo como cristã e desigrejada, mesmo que não praticante, se coloca como uma estratégia de manter o vínculo familiar fortalecido, pois, quando questionada sobre se imaginava deixar de se reconhecer como cristã, propõe que:

Sim, imagino, complemente. Hoje eu acho que se eu me chamo de cristã, é mais por causa da minha mãe, porque para ela é uma ofensa. Igual a gente brinca, “ah, mas eu sou evangélica”, aí eu falo “não, eu não sou evangélica, se for para me chamar, seja no máximo, cristã”. Mas para mim é um rótulo, uma coisa que eu não quero rotular, não me importo (Ester, videochamada, 05 ago. 2021).

Em torno do rótulo *“ser evangélica”*, Isabel é outra que negocia essa identificação, ao optar pela categoria *“cristã”*. Assim como no relato de Ester, o desigrejamento de Isabel, e de seu esposo Ismael, é atravessado pela opinião familiar. Da parte de Isabel, todos os familiares

são desigrejados e entendem esse processo, mas para a avó de Ismael, é inegociável que se esteja congregando em uma denominação. Após muitas cobranças para que encontrassem uma nova comunidade, o casal escolheu passar a dizer que estão indo em uma nova igreja todos os domingos. Uma igreja que a avó desconhece. A estratégia, segundo Isabel, foi pensada “*para não magoar*”, “*porque pra ela é muito importante, ela acha que a gente vai para o inferno se não estivermos em uma igreja*”.

Em diálogo com Isabel, lhe contei dos discursos teológicos que acessei na pesquisa. Relatei sobre a frequente invalidação do desigrejar enquanto identificação cristã. Nos dias em que entrevistei Isabel⁹³, vinha refletindo sobre como a categoria desigrejada poderia ser positivada. Minha proposta tem sido “*queerizar*” a experiência desigrejada, transformá-la em potência. Para que Isabel pudesse compreender esse objetivo, narrei a história do termo *queer* (Teresa de LAURETIS, 2019), de como ativistas nos anos de 1970 do movimento gay e lésbico estadunidense ressignificaram uma expressão pejorativa, a reivindicando como uma categoria política e identitária.

Para Isabel faz sentido potencializar o desigrejamento, até porque, ela acredita que o termo desigrejada

É o melhor termo que já inventaram, sinceramente. Porque faz total sentido. Eu estou, literalmente, desigrejada, assim, não estou na igreja e não tenho vontade de voltar pra igreja. Porque existe estar fora da igreja, aquele momento que você passa entre uma igreja e outra, ou algo do tipo, entre sair e voltar pra igreja. Mas desigrejado é como se não tivesse uma data de validade, né? Você foi desigrejada, desigrejado porque você tá fora da igreja por tempo indeterminado. Então eu amei esse termo (Isabel, mensagem de voz, 24 jul. 2021).

Em sua interpretação, desigrejadas não estão em uma igreja ou desejam voltar a ter essa experiência institucional. Em seu caso, Isabel diz não se adaptar ao “*modelo*” ritualizado da forma cültica. Contrariando o discurso dominante, sua recusa em se institucionalizar caminha ao lado de sua fé, que diz ser “*inabalável*”.

Ao final da entrevista com Isabel, ela me indicou três amigas: Lia, Maria e Rebeca, que também estariam desigrejadas. Rebeca foi a única que consegui entrevistar. Maria aceitou conversar por *WhatsApp*, mas ao darmos início parou de me responder. Lia me disse que esteve desigrejada por um tempo, mas que já estava congregando em outra igreja. Respondi dizendo que me interessava entender o seu percurso, mas depois da primeira mensagem, não retornou minhas tentativas de contato.

⁹³ A entrevista de seis dias se deu pela técnica de entrevista continuada.

Nos interessa analisar o breve diálogo com Lia. Lia era percebida por Isabel como desigrejada, mesmo congregando em uma igreja/instituição. Esse desencontro de identificações, me remete ao que a interlocutora Júnia diz sobre imaginar que outras pessoas a interpretam como desigrejada por ela não tornar público (leia-se postar nas redes sociais) que frequenta reuniões online de uma nova igreja. A pergunta que surge é: por que Lia era entendida como desigrejada por Isabel? Será que a informação da nova igreja de Lia ainda não tinha sido compartilhada ou, melhor, publicizada? Em que medida a visibilidade do “*estar na igreja*”, passa pela divulgação em redes sociais desse exercício religioso? É possível ou, legítimo, “*ser igreja*” de modo privado?

Até eu lhe explicar o tema e objetivos da pesquisa, a interlocutora Rebeca não conhecia o termo desigrejada, mas, ao ouvi-lo, prontamente se reconheceu nele. Desigrejada costuma ser uma palavra autoexplicativa para quem tem um histórico cristão/evangélico. E como se sabe, todas as interlocutoras vivenciaram uma experiência institucional antes do desigrejamento. Apesar da palavra ser recente em seu vocabulário, Rebeca acredita que “*resume bem*” o que ela, o esposo e seus pais têm vivenciado: “*continuo com a minha fé, continuo acreditando na mesma coisa que eu acreditava, porém não me sinto à vontade em qualquer lugar*”. Sentir-se à vontade é uma demanda recorrente das interlocutoras. Falaremos mais dela na seção seguinte sobre produção de (des)igrejamento.

Queila e Marta, ainda que utilizem a categoria desigrejada para definir suas experiências, problematizam sua definição. Queila gosta do termo, por sugerir certa “*rebeldia*” que incomoda quem “*respeita a instituição igreja*”. No entanto, desconfia de sua aplicabilidade, “*porque não adianta, a gente se aglomera em algum lugar*”. Para ela, os espaços em que pessoas em desigrejamento podem se aglomerar, seriam o ambiente virtual (Queila cita o *Twitter* e *Youtube* como exemplos de espaços em que costuma socializar com outros cristãos) e células/pequenos grupos de pessoas também desigrejadas.

Por outro lado, Marta se declara “*desigrejada dentro da igreja*”. É a única interlocutora que está institucionalizada e entende o desigrejamento por essa perspectiva. Como sinal do seu desigrejamento, Marta aponta o fato de “*ficar no banco*”⁹⁴. Ela entende que “*visto*

⁹⁴ Ficar no banco, ou ficar de banco, é uma expressão corriqueira no universo evangélico e que designa o momento em que se deixa de exercer algum tipo de atividade e/ou liderança na igreja. *Ficar no banco* pode ser tanto uma escolha como uma imposição de líderes e pastores como *disciplina* (punição) por alguma falta moral ou ética. Se o *estar de banco* corresponder a uma disciplina, a pessoa pode ser obrigada a deixar de participar do ritual de Ceia por um período de tempo, geralmente, definido pela liderança que a está disciplinando. Em casos mais graves, dependendo da tradição, a pessoa em falta deve pedir perdão a toda a comunidade de forma pública, só podendo voltar a exercer atividades e participar da Ceia após o consentimento da congregação.

que a igreja somos nós, para mim, o desigrejado não se sente parte de uma denominação, como é o meu caso”. A sensação de despertencimento de Marta foi aflorada quando a mãe a disciplinou, proibindo que ela participasse do ritual da Ceia. O motivo da punição estava na descoberta de que a filha teria compartilhado fotos sensuais (os chamados “nudes”) que teriam sido “vazadas”. Por dois meses, Marta não pode participar da Ceia e teve de se afastar dos ministérios que integrava. Desde então, diz ter perdido o interesse de se engajar nas atividades da igreja. Além da experiência da disciplina, diz ter percebido muita “hipocrisia na igreja”, vinda de “conservadores” e “racistas” que desejam “controlar os corpos das pessoas”. No capítulo seguinte retomaremos essas definições de Marta.

O desigrejar enquanto prática social se faz presente no discurso das interlocutoras complexificando o processo de significação das identidades desigrejadas. Como temos pontuado, a formação de sujeitas desigrejadas passa pelas experiências em (des)igrejamento. Isto é, tanto os processos e sentidos em torno do igrejar, quanto do desigrejar, atribuem significado à categoria desigrejada, pois, como nos informa Avtar Brah (2006): “As identidades são marcadas pela multiplicidade de posições de sujeito que constituem o sujeito. Portanto, a identidade não é fixa nem singular; ela é uma multiplicidade relacional em constante mudança” (p.371).

Ao apresentar o que cada interlocutora de pesquisa confere ao seu lugar de desigrejamento, nos deparamos com elementos constitutivos à identificação desigrejada. Mesmo aquela que não se reconhece na categoria elabora diferenciações entre sua experiência e a de pessoas que seriam, de fato, desigrejadas. Júnia vincula autonomia e ausência de sociabilidade ao legítimo estado de desigrejamento. Ao passo que Isabel nos concede a ideia de uma (não) temporalidade ao desigrejar, o que, de certa forma, é partilhado por interlocutoras que almejam se igrejar, muito embora, não possam estipular um prazo para que isso aconteça.

A construção de identidades desigrejadas é também marcada por processos de diferenciação entre práticas cristãs/evangélicas. Ana recorre ao passado de desviada para atribuir sentido a um processo de desigrejamento vigente. No discurso de Ana, a manutenção da crença em uma verdade específica sobre Deus a protege do desvio. Por outro lado, deixar de praticar a religião cristã não impele Ester a deixar de se identificar como cristã e desigrejada. É o desejo em agradar a mãe que sustenta a sua subjetividade enquanto desigrejada.

Em torno da construção de um sentimento de desigrejamento, Marta e Queila nos demonstram que pertencer está para além de se institucionalizar. Com Marta podemos refletir

sobre a importância de compartilhar valores morais com a comunidade em que se está inserida, caso contrário, a sensação de deslocamento se fará presente. Em contrapartida, o sentido de desigrejamento elaborado por Queila tenciona a aplicabilidade da categoria desigrejada, pois, estar em comunidade e ser igreja passa por construir espaços de solidariedade e afeto, não, necessariamente, por uma igreja/instituição.

3.2.2 Se o desigrejar não tem validade, ao menos tem data de fabricação?: circunstâncias e motivações no processo de produção do (des)igrejamento

Nesse item desnudaremos as experiências em desigrejamento a partir da análise dos processos sociais que as produziram. Por processos sociais, remetemos às estruturas de poder e coerção – como instituições e lideranças –, articuladas a noção de agência, por meio de escolhas e motivações particulares das interlocutoras (ORTNER, 2007b).

Nossa análise, começa por Ana, criada por uma mãe “*fervorosa na fé*”. Durante a infância, Ana frequentou igrejas tradicionais, pentecostais e neopentecostais. Dentre as razões para que sua mãe e, por consequência, Ana e as irmãs, tenham desigrejado pela primeira vez, estão escândalos envolvendo lideranças da igreja, como infidelidade conjugal e desvio de verba. Além disso, a esposa do pastor costumava debochar da mãe de Ana, por ter ela ter tido as filhas fora de uma relação conjugal.

Após o período em que considera ter estado “*desviada*” (dos 11 aos 19 anos), Ana diz ter se “*recontrado*” em uma Assembleia de Deus (AD). “*Uma assembleia diferente*” que ela considerava “*carismática e bíblica*”, e que não seguia os dogmas tradicionais, “*nem mesmo a visão teológica igual da maioria das assembleias*”. Na primeira etapa da pesquisa, Ana frequentava essa AD e em seu discurso havia uma tentativa de distanciar a sua comunidade de um estigma. A Assembleia de Deus⁹⁵ é considerada uma denominação tradicionalista do pentecostalismo clássico, carregando consigo a reputação de sexista (Maria das Dores Campos MACHADO, 2005). Contudo, foi nessa igreja, que Ana diz ter sido acolhida e instruída, especialmente quanto a sua trajetória sexual pregressa que lhe causava uma “*culpa devastadora*”.

No entanto, por volta de sete meses após a nossa primeira entrevista, Ana desigrejou. Em julho de 2021, contou-me ter saído da Assembleia depois de lá congregar por cinco anos. Os motivos para esse desigrejamento foram explicados como falta de um “*pastorado efetivo*”

⁹⁵ A interlocutora Marta também passou pela AD e a classificou como um lugar de pessoas “*racistas*”.

e problemas envolvendo a liderança. Ela explica que os pastores eram “*afastados das ovelhas*”⁹⁶ e cita o caso de uma amiga grávida que estava passando por dificuldades financeiras e não recebeu amparo das lideranças. Ana conta que ficou decepcionada e “*mais desconfiada*” em relação as pessoas, “*principalmente as que são de igreja*”. No entanto, não desistiu de congregar e está em busca de uma nova igreja/instituição.

No atual processo de desigrejamento, Ana acredita que a perda do vínculo comunitário tenha afetado seu “*estado de humor*”. Ela começou um tratamento com antidepressivos e, quando explica o que busca em uma nova comunidade, remete a “*necessidade de comunhão*”. Nessa procura por uma igreja, ter amigos e ser disciplinada é a sua maior demanda.

Claro que o alimento espiritual sempre vai ser necessário, mas hoje em dia dentro de um contexto eclesial eu sei que preciso aprender de outras formas que não sejam somente de púlpito. Andar junto, ser disciplinada, ter amigos... Coisas que não tive na outra igreja (Ana, mensagem de texto, 26 jul. 2021).

Embora ainda não tenha encontrado esse espaço de sociabilidade e criação de vínculos em uma igreja evangélica, Ana tem participado de um grupo de cristãos universitários. Segundo ela, “*não é igual [uma igreja], mas já ajuda*”. Portanto, o que a tem ajudado nesse processo, que ela espera que seja transitório, tem sido conviver com outros jovens cristãos, participando das células online do grupo. A comunhão com jovens que partilham da mesma fé que ela, parece se constituir enquanto um auxílio estratégico nessa etapa do desigrejar, proporcionando o conforto emocional que Ana precisa.

Na primeira fase da pesquisa, Ada relatou ter desigrejado no início daquele ano da instituição de vertente neopentecostal em que havia sido criada. A pandemia parece ter oportunizado que sua saída não fosse sentida, ou debatida por outros familiares, já que na época da entrevista ela dizia não comentar sobre o assunto com muitas pessoas. O Choque Térmico (CT), podcast⁹⁷ da Igreja Cristã Gelo e Fogo (ICGF)⁹⁸, comenta sobre a prática de desigrejar no período da COVID-19. No episódio, uma série de experiências desigrejadas possíveis são descritas, como a de quem estaria planejando mudar de igreja antes do isolamento social e aproveitou o cancelamento das atividades presenciais para se distanciar de sua denominação,

⁹⁶ “Ovelhas” são as seguidoras da religião cristã. A metáfora do pastor que cuida de seu rebanho de ovelhas tem origem bíblica e foi usada por Jesus no capítulo 10 do livro bíblico João.

⁹⁷ Nos referimos ao 8º episódio: “Sobre desigrejados e quem tá querendo trocar de igreja”, lançado em 20 de agosto de 2020.

⁹⁸ Comunidade virtual composta por pessoas desigrejadas e igrejas. Vale lembrar que a ICGF organizou a Conferência “Desigrejados”, espaço que iniciei o trabalho de campo e fiz contato com grande parte das interlocutoras de pesquisa.

pessoas que perceberam não sentirem falta de congregar em sua comunidade, ou que se afastaram por discordarem da postura política e anticientífica de algumas lideranças evangélicas nesse período⁹⁹.

Na fabricação do desigrejamento de Ada, alguns apontamentos do CT ressoam em seu relato:

Eu já tinha vontade de sair fazia um bom tempo, porque não me sentia realmente parte de algo. Queria ter a oportunidade de ser realmente útil e não só “somar um número”. E também não tinha amizades lá. Além disso, sentia falta de pregarem mais sobre a Bíblia mesmo, estudos, essas coisas... Poucos pastores pareciam realmente entender dos assuntos e ficava um discurso raso, só baseado em proibições. Era um ambiente muito conservador, mas parecia que esse conservadorismo e esses tabus, estavam acima de pautas mais importantes (Ada, mensagem de texto, 19 out. 2020).

O relato de Ada traz elementos ilustrativos sobre o desigrejamento ali produzido. Ada era do louvor da igreja, mas essa atividade deixou de ser suficiente quando ela passou a sentir necessidade de ser “*realmente útil*” e “*parte de algo*”. Por não ter amizades, se frustrar com a falta de um estudo bíblico mais profundo e conviver com a reprodução de discursos conservadores, Ada experienciou o desigrejamento enquanto um despertencimento de sua igreja antes mesmo da desinstitucionalização.

Em pesquisa junto a jovens da Assembleia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus em São Paulo, Tatiana Campos-Brustelo (2003) traz a importância das amizades e do servir a Deus na manutenção das religiosidades. Algo semelhante é proposto por Maria de Fátima Alves (2009) em seu campo em Recife. Jovens da Assembleia de Deus afirmaram à Alves preferir estar em comunidades que lhes dão a “oportunidade de exercer talentos, ocupar posições de liderança, ter momentos de sociabilidade e lazer” (2009, p.178).

Quanto à Ada, talvez o fato de ser uma jovem universitária, engajada em pautas sociais e integrante de um coletivo de evangélicas feministas tenha influenciado o desigrejar daquela instituição. No entanto, nem o feminismo ou seu perfil de esquerda a mobilizaram em direção contrária à necessidade de se igrejar. Em outubro de 2020, ocasião de nossa primeira interação Ada buscava uma nova igreja para congregar, nesse tempo assistia cultos online da igreja

⁹⁹ BARRETO FILHO, Herculano. Silas Malafaia diz que não vai fechar igreja por causa do coronavírus. Uol Notícias. Rio de Janeiro, 14 mar. 2020. Saúde. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/14/silas-malafaia-diz-que-nao-vai-fechar-igreja-por-causa-do-coronavirus.htm>. Acesso em: 18 fev. 2021.

Anglicana e de uma Batista. Em julho de 2021, quando retomamos o contato, ela havia recém sido “*confirmada*”¹⁰⁰ na igreja Anglicana.

Priscila tinha sido da Assembleia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus antes de congregar em uma Batista. Ela analisa seu processo de desigrejamento a partir de alguns fatores, entre eles o “*papel da igreja*”, a sensação de despertencimento e a conjuntura política.

Apesar de estar frequentando a Batista, não cheguei a me sentir parte da comunidade. Aquele velho senso de pertencimento que a gente gosta e precisa... O desigrejamento veio muito por um questionamento do papel da igreja. Me sentia servindo mais a Deus e em comunhão com irmãos no escoteiro [...] e em movimentos sociais do que na própria igreja em si. Além de todo rolê político absurdo que aconteceu né, e que ainda estamos vivendo. Brinco que um dos pontos decisivos do “não pertencimento” foi um debate de jovens que aconteceu e começaram a falar as teorias de conspiração sobre socialismo e afins. Fui rebatendo. Mas sabe quando você tem noção de que os seus argumentos são muito melhores, mas que estão todos surdos? Não foi totalmente perdido pois depois disso teve uma galera que veio conversar comigo [...]. Mas acho que “resumidamente” a experiência do desigrejamento passa por aí (Priscila, mensagem de texto, 23 out. 2020).

O relato de Ada e Priscila convergem em alguns pontos. Assim como Ada, Priscila não se sentia pertencente à comunidade da qual fazia parte. O questionamento sobre o papel da igreja mencionado por Priscila se aproxima da necessidade sentida por Ada em ser “*útil*”, coisa que Priscila diz ter encontrado no escoteiro e em trabalhos sociais, como no cursinho pré-vestibular que lecionava. Além do papel da igreja, o desigrejamento, ou “*não pertencimento*” de Priscila passa pelo contexto político bolsonarista vigente desde 2018. Apesar de ter deixado de ir aos cultos da Batista no primeiro semestre de 2019, suspeita que, quando a frequentava esporadicamente, já estava desigrejada.

Próxima à “*necessidade de comunhão*” confessada por Ana, Priscila relatou que estava se “*sentindo meio perdida e sentindo falta da comunhão*” até encontrar a Conferência “Desigrejados” e grupos de estudos cristãos online. Nesses encontros, Priscila percebe em Deus a “*habilidade incrível de não deixar a gente nem viúvo nem órfão*”, pois, tanto a Conferência quanto os grupos de estudo que tem acessado, foram responsáveis por “*reavivarem algumas chamas*” e a fazerem “*ter mais esperança na Igreja*”:

Não a instituição em si, mas as pessoas. O rolê de ter fê na vida mesmo. Hoje tenho voltado a pensar bastante na importância da comunhão. Tem sido um grande

¹⁰⁰ Novos membros na comunidade são aceitos por duas vias: batismo e cerimônia pública de apresentação, aceite ou confirmação de novos membros. Em geral, as pessoas “confirmadas” chegam a nova igreja com uma trajetória religiosa progressa, já tendo sido batizadas anteriormente.

aprendizado esse processo. Inclusive trabalhando o ego (Priscila, mensagem de texto, 23 out. 2020).

A esperança “na Igreja” no entendimento de Priscila está “nas pessoas”, não na instituição religiosa. Comunhão para ela se relaciona à habilidade, pessoal e divina, para estabelecer conexões humanas. Por consequência, o (des)igrejamento, em sua perspectiva, está vinculado ao cultivo de relações sociais, pois, quando perguntada se tinha muitos amigos cristãos, diz que não, tendo em vista que está “*realmente muito desigrejada*”.

Em torno desse “*rolê político absurdo*” mencionado por Priscila, a interlocutora Sarah também relata a produção de seu desigrejamento operado desde uma igreja Batista. Sarah frequentava essa igreja desde criança, junto da mãe e do irmão. Ela sempre foi ativa, liderando pequenos grupos (células) e sendo professora de crianças, mas em 2018, na época da eleição que elegeu Jair Messias Bolsonaro à presidência, Sarah se tornou desigrejada.

Chegou um momento [no período eleitoral] que eu achei que estavam confundindo demais, levando para o púlpito coisas que não eram para ser levadas, como essa questão política exacerbadamente. E não davam espaço para outras posições políticas... nunca deram espaço. Sempre demonizando um lado e elevando o outro a categoria de melhor e teologicamente aceito. Então eu não me sentia mais encaixada nesse contexto (Sarah, videochamada, 15 out. 2020).

Foi também no período eleitoral que a mãe de Sarah desigrejou, muito embora, tenha voltado para a mesma denominação depois de algum tempo. No entanto, não se sentir “*encaixada*” ao discurso político da sua comunidade é o que mantinha Sarah desigrejada até 2020¹⁰¹. Nesse relato encontramos outro processo de desigrejamento fabricado pela tensão política. O *desencaixe* em torno de pautas ideológicas está justificado pela interlocutora a partir da defesa de uma narrativa única defendida pela comunidade¹⁰².

Sarah descreve que antes da campanha presidencial, sentia falta de conviver com pessoas da sua idade na igreja, pois na Batista que frequentava a maioria dos membros eram pessoas mais velhas. No entanto, esse nunca foi um motivo para buscar outra congregação. Foram os tensionamentos políticos que tornaram insustentável a sua permanência naquela igreja. Sarah também sente falta da *comunhão* e de poder socializar com jovens cuja fé seja

¹⁰¹ Sarah e Priscila participaram apenas da primeira etapa da pesquisa. Portanto, não temos atualizações sobre seus (des)igrejamentos.

¹⁰² Similar à conjuntura de desigrejamento de Sarah, a ICGF (grupo do qual Sarah faz parte), também explica seu surgimento a partir e eleição presidencial em 2018. Ao dizer quem são, o grupo se apresenta como “Evangélicos que não se viam representados pelo apoio acrítico, efusivo e institucional da igreja brasileira a um candidato” IC GELO E FOGO. Afinal, o que é a ICGF? 09 jul. 2020. Instagram: @icgf_. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CE7k2SaJCAg/?igshid=u9ucaqmf0ga> Acesso em: 11 fev. 2021.

parecida com a sua, no entanto, apesar de, antes da pandemia, ter visitado de forma frequente uma igreja que ela classifica como de parede preta¹⁰³, Sarah seguia desigrejada.

Como explicação do porquê continua em desigrejamento, Sarah fala da dificuldade de se engajar em uma nova comunidade. Na igreja de parede preta que, por pouco, não se igrejou, todas as pessoas que queiram atuar em grupos específicos devem se inscrever no treinamento exigido para voluntários. Depois de meses esperando ser chamada, Sarah percebeu que, por não ter contatos dentro da igreja, não conseguiria servir como professora de crianças nos cultos infantis, um trabalho que ela exercia em sua antiga igreja, tendo experiência e cursos formativos na área. Sarah ficou incomodada e chegou a comentar com sua mãe sobre o que estava sentindo, recebendo como resposta o conselho de que *“eles não estão precisando de você lá, tem outro lugar precisando mais e você ainda vai achar”*. No entanto, Sarah *“ainda”* não teria achado esse lugar.

Em torno da comunhão, Sarah relata a mesma sensação de outras interlocutoras. Ela diz sentir falta de estar em comunhão e de conviver com as pessoas da antiga igreja. No entanto, ter encontrado a ICGF a fez sentir que não estava sozinha. As videochamadas feitas pelo grupo seriam uma forma de socializar com *“pessoas que estão na mesma situação que eu”*.

Conforme pincelado anteriormente, o desigrejamento de Júnia foi produzido em uma situação *“violenta”*. Em junho de 2020, ela havia compartilhado em suas redes sociais uma postagem que dizia *“historiadora antifascista”*. Tendo recebido um *print screen* da publicação de Júnia, o pastor da igreja a procurou pelo aplicativo *WhatsApp* no intuito de confrontá-la. Ele queria saber se ela, acadêmica do curso de História em uma universidade federal, entendia o significado da bandeira antifascista. Após uma tentativa *“pedagógica”* de explicar os motivos de seu posicionamento, Júnia recebeu um ultimato para apagar de suas redes sociais o símbolo antifascista. Tendo se recusado a cumprir o ordenamento, foi informada pelo pastor de que estava expulsa.

Júnia diz seguir acreditando *“na comunidade de fé como um núcleo de sociabilidade muito importante”*, algo que a interlocutora Queila também pontua ao dizer ter sido na igreja o seu lugar de maior convívio social e onde havia criado *“relações pessoais profundas”*. No percurso de Júnia, a célula online da igreja Metodista, que frequenta desde a expulsão, tem sido central para a sua sociabilidade junto a outras mulheres que partilham da mesma fé¹⁰⁴. Outro

¹⁰³ Categoria ênica que define um estilo de igreja voltada aos jovens. Para mais informações, retornar a nota 68 no capítulo anterior.

¹⁰⁴ A célula que Júnia frequenta é composta apenas por mulheres.

espaço que tem se constituído como lugar de comunhão para Júnia é o coletivo de mulheres evangélicas feministas (o mesmo em que a interlocutora Ada militava), que passou a frequentar desde a expulsão. Emocionada, Júnia relata que nas reuniões do grupo foi *“abraçada e acolhida plenamente”*.

Não ter se fixado a uma nova comunidade religiosa é explicado por Júnia pelo prosseguimento da situação pandêmica. Conforme as atividades presenciais da Metodista que frequenta virtualmente foram retornando, Júnia começou a observar publicações de membros da igreja que deixavam de usar máscara de proteção para tirar fotos em grupo. Júnia confessa que ver essa prática a deixou *“muito triste”*, porque para ela *“essa é uma atitude ainda muito escandalosa... não deveríamos fazer em hipótese alguma”*.

Por terem se mudado de cidade algumas vezes durante sua adolescência, Ester e a família passaram por algumas filiais da Igreja Cristã Maranata. Ester relata que haviam *“regras excessivas”* na denominação e que, com o passar dos anos, começou a se sentir *“sufocada”*. Para ela, ter uma *“função”* na igreja, no caso, tocar teclado no grupo de louvor, fazia com que a vigilância sobre seu corpo e seus projetos de vida fossem acentuados.

Como exemplo da vigilância em relação ao seu corpo, ela cita o corte de cabelo que não podia fazer, porque temia que os membros da igreja dissessem que ela havia *“virado lésbica”*. Mesmo após deixar a instituição, seu corte de cabelo curto teria sido apontado como um sinal de sua, suposta, lesbianidade. Outro exemplo de circunstância *“sufocante”* que Ester nos dá, é o fato de ter sido ensinada que precisava ter uma carreira *“convencional”*, pois deveria ser inegociável viver em uma cidade que não tivesse uma filial da Maranata.

No final de 2019, Ester foi a última da sua família a deixar a igreja, após um processo de cerca de um ano e meio *“sofrendo com a ideia”*. Embora o motivo de sua saída da Maranata não tenha sido o cenário político, Ester aponta que, depois da eleição presencial que elegeu Bolsonaro, começou a ter *“raiva de crente... não dava para tolerar crente”*. Ainda que já tenha procurado outras igrejas, atualmente, Ester não sente falta de congregar e diz que não consegue *“acreditar em igrejas”*. A interlocutora também aponta o desconforto com o conteúdo das pregações que escuta, pois sempre percebe algo de *“errado”* sendo dito.

Isabel foi de três igrejas desde que nasceu. Já foi da Batista, Nova Vida e Sara Nossa Terra (SNT). Ela diz que sempre participou de vários ministérios, desde liderar adolescentes a atuar no grupo de louvor: *“era quase 24h dentro da igreja”*. A última igreja que frequentou foi a SNT, há cerca de cinco anos. Lá ela e seu esposo Ismael congregaram por um período de

tempo relativamente curto (um ano). Nesse tempo de filiação se tornaram líderes de adolescentes e discípulos diretos do pastor¹⁰⁵.

As circunstâncias do desigrejamento de Isabel e Ismael envolvem uma série de acontecimentos. Como já referido acima, ela começa explicando que a SNT não ensina religião, mas um “*estilo de vida*” que não teria respaldo bíblico. Por ter tido o que ela entende como uma “*criação teológica profunda*”, incentivada tanto pelos pais quanto pela igreja Batista, Isabel diz que se recusava a fazer as pregações determinadas pela SNT. Em contrapartida, preparava estudos que, para ela, “*faziam sentido*”. Dessa forma, a teologia de “*estilo de vida*” ou, o que ela também chama de “*conhecimento coaching*”, foram pontos significativos para o seu desigrejamento.

Seguindo com seu relato, Isabel fala das metas que a sobrecarregavam na SNT, como aquelas envolvendo o número de discípulos, de ofertas a serem arrecadadas pelas células e da exigência de assiduidade em eventos da denominação. Somadas a essas obrigações, estavam as campanhas políticas promovidas pela igreja, a possibilidade de disciplina (caso descumprisse algum ordenamento dos líderes) e o que ela define como “*lavagem cerebral*”.

Isabel era submetida constantemente a uma violência emocional/religiosa por parte do seu pastor. Ela conta que, por ser formada em administração, discordava da irresponsabilidade organizacional do pastor que, com certa frequência, marcava reuniões e não comparecia. Ao confrontá-lo, diz que “*ele me colocava como se eu estivesse possuída por algum mal, por eu não conseguir ser submissa às vontades que ele estava falando para mim que eram certas*”. Outro exemplo do abuso emocional que sofria, é de quando, depois de um teste para participar do grupo louvor, o pastor (que também era líder do louvor) deu o resultado da avaliação para todos, menos a ela, porque dizia que Isabel precisava “*parar de ser ansiosa*”. Ao analisar o que vivenciou na SNT, Isabel defende que essas situações a conduziram a um processo depressivo que teve de tratar com ajuda psicoterápica e medicamentosa.

Contudo, o que Isabel chama de “*gota d’agua*” daquilo que a conduziu ao desigrejamento está a descoberta de que a chácara da igreja estava sendo alugada para eventos particulares. O choque estava no fato de que, no discurso de seus pastores, os fiéis deveriam se engajar nas doações para que aquele lugar “*santo*”, onde aconteciam os encontros e retiros da igreja, pudesse ser mantido. Arelada à questão financeira encoberta pelo pastor, estava a

¹⁰⁵ A Igreja Sara Nossa Terra segue a estratégia celular de Governo dos 12 (G12). O G12, enquanto um sistema organizacional de evangelismo, divide suas igrejas em grupos de discipulado de 12 pessoas e se assemelha ao M12, modelo apresentado no capítulo anterior.

“hipocrisia” moral em que o espaço produzido como “sagrado”, recebia festas de empresas não evangélicas, enquanto ela era ensinada que não deveria frequentar confraternizações de natal da empresa em que trabalhava, por serem do “diabo”.

O desigrejamento de Isabel continua sendo produzido através de duas frentes: o desconforto com o modelo ritualístico das igrejas evangélicas, como ter um momento para louvor, ofertas e pregação: “*eu não consigo me adaptar mais*”; e o incômodo com pregações contrárias à legalização do aborto, ao feminismo e as vivências LGBTQIA+, tendo em vista que ela se considera feminista, bissexual e favorável à descriminalização do aborto. “*Para mim é meio que impossível voltar para uma igreja porque não vai fazer sentido com as coisas que eu penso*”. Por essas e outras razões, Isabel não indica igrejas para ninguém: “*Quando eu falo algo sobre a minha fé eu sempre falo sobre estudar e conhecer pessoalmente, sabe? Sozinho... e não procurar alguém para te apresentar a Deus*”.

Para Queila, seu processo de desigrejamento “*foi meio que no fluxo*”, tendo iniciado quando mudou de cidade no interior de São Paulo. Em seu percurso religioso, Queila frequentou igrejas Batistas, nas quais foi ativa no ministério de crianças, jovens e no grupo de louvor. Ela enfatiza seu engajamento anterior dizendo que durante a adolescência sabia a senha do alarme da igreja e tinha as chaves do templo. Quando mudou de cidade, fez contato com pessoas que a levaram a “*uma dessas igrejas tipo shopping*”. Nessa denominação, conta que haviam certas etapas a serem cumpridas para que pudesse se envolver nos ministérios da igreja. A exigência de se fazer cursos e ir a retiros a desanimou de buscar formas de se comprometer com a denominação. Aos poucos foi deixando de frequentar os cultos e as células. Em 2014, Queila foi fazer faculdade em outro estado, deixando de congregar de vez.

Como fator impeditivo para voltar a se igrejar, Queila menciona sua orientação sexual. Enquanto mulher bissexual em um relacionamento lésbico, Queila acredita que só conseguiria frequentar uma igreja que lhe desse a “*possibilidade de existir*”. Na cidade em que reside (São José dos Campos), ela não identifica nenhuma igreja que atenda sua principal demanda. Sua estratégia para manter uma prática evangélica tem sido a de se “*aglomerar*” virtualmente com outros jovens evangélicos (como na Conferência Desigrejados), seguir coletivos de evangélicos dissidentes nas redes sociais e assistir cultos online da Igreja Batista de Água Branca (Ibab).

A Igreja Batista de Água Branca (Ibab) é considerada, por alguns setores como uma igreja “progressista” (Gustavo de ALENCAR, 2018). O pastor Ed René Kivitz, líder da Ibab,

chegou a ser descrito pela Revista Veja como “pastor herói brasileiro”¹⁰⁶, devido às perseguições que vem sofrendo por grupos bolsonaristas e fundamentalistas. Em dezembro de 2021, Kivitz foi expulso da Ordem dos Pastores Batistas do Brasil em São Paulo por sugerir que alguns textos bíblicos precisam de atualização. A proposta do pastor para atualizar a Bíblia toca em um tema sensível aos evangélicos: a condenação da homossexualidade.

Além de Queila, as interlocutoras Sarah e Júnia assistem aos cultos online da Ibab com certa regularidade. Sarah assiste aos cultos semanalmente junto com a mãe. Júnia, quando perguntada se conhecia a Ibab, respondeu com entusiasmo ao dizer:

Eu amo, amo muito a Ibab, meu sonho é que tivesse um braço dela aqui em Juiz de Fora. Eu já assisti o Felipe dos Anjos pregar ao vivo, isso foi em 2019, se eu não me engano, lá no Rock no Vale. É, eu sou muito, assim, muito próxima, à teologia que o Filipe dos Anjos tem, que ele propaga, dissemina. Na verdade, a percepção teológica dele, do Antônio Carlos Costa, do próprio Ed Renê... então a Ibab tem sido refrigério sim, de verdade. Às vezes eu vejo alguns cultos da One, que é a igreja do Alessandro Vilas Boas, vejo online. Eu gosto muito porque lá muito mulher prega (Júnia, mensagem de voz, 18 jan. 2021).

As referências de Júnia a líderes evangélicos como Filipe dos Anjos (pastor na Ibab), Ed Renê Kivitz (Ibab) e Antônio Carlos Costa (ativista na OSC Rio de Paz), são relevantes na contextualização do perfil evangélico seguido por ela e por outras interlocutoras progressistas. Sobre os cultos da One, igreja do pastor Alessandro Vilas Boas, o adendo de Júnia, “*porque lá muita mulher prega*”, é significativo na compreensão de algo que lhe atrai: ver-se representada nos púlpitos. A defesa do pastorado feminino e da hermenêutica teológica feminista são temas caros à Júnia.

O início do processo de desigrejamento de Rebeca é atrelado por ela à demissão do seu pastor. A retirada desse pastor da igreja em que frequentava desde a adolescência, é explicada, por Rebeca, como uma decisão do colegiado nacional de bispos da Igreja Nova Vida, que entendeu que a mensagem do pastor não condizia com a filosofia da igreja.

Após essa troca de pastorado, Rebeca e o esposo passaram a considerar um “*fardo*” congregar naquela comunidade. Aos poucos deixaram de ir aos cultos e começaram a buscar outra denominação. Quando ela explica o estilo de igreja evangélica que procura, confessa não ficar “*à vontade em qualquer lugar*”. Rebeca é feminista e não consegue frequentar igrejas cujas pregações tenham conteúdos “*machistas*”, além disso, acredita que praticar a religião

¹⁰⁶ LEITÃO, Matheus. O pastor herói brasileiro, perseguido por bolsonaristas e fundamentalistas. Veja. Política. 07 dez. 2021. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/coluna/matheus-leitao/o-pastor-heroi-brasileiro-perseguido-por-bolsonaristas-e-fundamentalistas/> Acesso em 24 jan. 2022.

cristã não deve ser um “*fardo*”, ou uma obrigação. Nesse sentido, ela diz que quer poder ir para a igreja quando quiser e se sentir bem, não sendo cobrada por frequência ou produtividade.

Outro ponto que toca Rebeca é o ensino das crianças em igrejas evangélicas. Como mãe de uma menina de pouco mais de um ano e pedagoga por formação, ela prioriza igrejas que “*ensinem bem as crianças*”, não só as distraíndo enquanto os pais estão no culto. Portanto, para se igrejar novamente, Rebeca levará em conta o teor das pregações e o cuidado que se tem com o ministério infantil.

Por indicação do antigo pastor, Rebeca e o esposo encontraram a Igreja da Revelação Eterna (IRE)¹⁰⁷ cuja “*filosofia*” lhes agrada, por ser “*mais liberal*”. Como exemplo desse estilo mais “*liberal*”, Rebeca cita a quebra da “*ordem e da decência*” no vestuário, como de quando um homem de bermuda, chinelo e boné serviu os elementos da Ceia¹⁰⁸. Ainda na explicação da filosofia da IRE, Rebeca indica que casais LGBTQIA+ poderiam ser vistos no culto sem qualquer constrangimento. Ela só não se considera membra oficial da denominação por não ter tido tempo suficiente de se “*firmar*” na comunidade antes do início da pandemia, embora continue assistindo os cultos online da igreja com certa regularidade.

Por se “*firmar*” na IRE, Rebeca está nos comunicando algumas coisas. Primeiro que o firmar, pensado a partir da categoria igrejar, pode se referir à cerimônia pública de confirmação de novos membros. Outro sentido para ideia de se firmar pode ter a ver com a necessidade de identificação. Rebeca e seu esposo atribuem à diferença de classe social entre eles e os membros da IRE como um impeditivo para se igrejam. O casal percebe a IRE como “*muito elitizada*”. Para explicar a distinção entre a igreja e o lugar que congregavam anteriormente, Rebeca cita o costume que tinham de se reunir depois do culto para socializar, comer um cachorro quente, por exemplo. No entanto, na IRE essas saídas costumam ser mais “*elaboradas*”, como ir à rede de restaurantes Coco Bambu¹⁰⁹.

Outro exemplo que Rebeca fornece é das reuniões para homens que seu marido não seria capaz de participar, por acontecerem em horários comerciais: “*quem é que consegue ir para uma reunião nesse horário? Quem pode e que não é assalariado*”, não sendo esse o caso dos dois. Dessa forma, o marcador de classe social aparece como relevante ao processo de (des)igrejamento. Para que Rebeca e o esposo consigam se “*firmar*” em uma denominação, é

¹⁰⁷ Nome fictício.

¹⁰⁸ Conforme apontado anteriormente, o culto dedicado a Ceia é uma ocasião especial na dinâmica da igreja.

¹⁰⁹ Restaurante especializado em frutos do mar, fundado no Ceará em fins da década de 1980 e que atualmente possui uma extensa rede pelo país, com perfil de consumo elitizado.

preciso mais do que se identificar com a “*filosofia*” ou “*ensino*” da igreja. Nesse caso, se igreja é compartilhar de uma mesma realidade socioeconômica.

Ao longo desse capítulo refletimos sobre como o desigrejamento tem se constituído enquanto um tema relevante para a comunidade evangélica. Passamos por interpretações pastorais, análises vindas do campo das ciências sociais e relatos de interlocutoras, na busca por compreender os sentidos atribuídos às práticas evangélicas. Apontamos que *desigrejar* e *igrejar* são processos interativos. Ao conferir sentido à noção de *Igreja* e *ser igreja* (igrejar), os sentidos do que *não* constituem a *Igreja* ou *ser igreja* são fabricados. A categoria desigrejar está sendo, portanto, produzida na interação entre instituições, discursos e sujeitos.

O (des)igrejamento é polissêmico. Ele é experienciado de forma não linear e com uma temporalidade própria, dinâmica, por vezes, cíclica. Nele encontramos um processo de diferenciação associado à produção de uma identidade evangélica que se propõe normativa. Essa diferenciação, vinculada a concepções morais, políticas e teológicas, gira em torno de quais práticas espirituais e comunitárias se acredita serem as mais legítimas, ou possíveis de serem vivenciadas em determinada etapa do percurso religioso.

Ainda nesse capítulo, tivemos acesso às circunstâncias de produção de (des)igrejamento, narradas por situações de violência (seja por meio do exercício de poder em expulsar ou praticar abuso psicológico), decepções frente a lideranças, regras “*sufocantes*” e a dificuldade para se adaptar ao modelo institucionalizante. A demanda de Queila quanto a “*possibilidade de existir*” no que diz respeito à sexualidade, dialoga com outras reivindicações que emergem de pautas feministas, de classe e de raça/etnia.

O conteúdo político que vem sendo disseminado por igrejas evangélicas brasileiras e figuras públicas desse segmento também apareceu como um dado relevante à pesquisa. O alinhamento político e ideológico entre extrema direita e conservadorismo evangélico, ganhou novos contornos desde a campanha eleitoral de Jair Messias Bolsonaro ao cargo presidencial em 2018 (Leticia CESARINO, 2020; Clayton GUERREIRO e Ronaldo de ALMEIDA, 2021; Matheus FERREIRA e Mario FUKS 2021), implicando os processos de trânsito religioso e desigrejamento narrados aqui. Nas palavras de Rebeca “*nesse momento está impossível ser de direita*”.

A disputa em torno da hegemonia de uma identidade evangélica vem sendo pautada por pesquisadoras e pesquisadores que observam a mobilização de coletivos de evangélicos

progressistas na arena pública (Magali CUNHA, 2017; Gustavo de ALENCAR, 2018; Christina Vital da CUNHA, 2021; Juliano SPYER, 2021). Entre as interlocutoras de pesquisa, a defesa de um perfil político progressista - antifascista, de esquerda ou feminista -, nos ajuda a pensar como a conjuntura política tem atravessado as experiências em desigrejamento.

Vimos que o desigrejar também se constitui por um sentimento de *despertencimento*. A ausência de redes de amizade e afeto, o desejo de se engajar e servir à comunidade, discordâncias políticas, o cuidado frente à pandemia, a expectativa quanto ao papel da Igreja, e, em geral, a necessidade de se sentir encaixada diante de uma igreja/instituição dotam de sentidos as experiências desigrejadas apresentadas até aqui. No capítulo seguinte traremos novos elementos constitutivos ao (des)igrejamento, vislumbrando os atravessamentos de gênero e sexualidade.

4 POSSIBILIDADES DE EXISTÊNCIA EM VIDAS VIVIDAS: SUJEITAS (DES)IGREJADAS, GÊNERO, SEXUALIDADE E FEMINISMOS

Práticas sociais de igreja e desigreja revestem de sentido corpos em (des)igrejamento e produzem sujeitos e subjetividades múltiplas, marcadas pela experiência do (des)igreja. Tendo em vista que “indivíduos são sujeitos multiplamente constituídos” (Henrietta MOORE, 2000, p.23), e com capacidade de “assumir múltiplas posições de sujeitos dentro de uma gama de discursos e práticas sociais” (ibid), nesse capítulo, olharemos para as sujeitas (des)igrejadas, a partir das convenções de gênero, sexualidade e do atravessamento de interpelações feministas.

Por gênero nos referimos a “significados culturais assumidos pelo corpo sexuado” (Judith BUTLER, 2021, p.26), sendo que “não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é performativamente constituída pelas próprias ‘expressões’ tidas como seus resultados” (ibid. p. 56). Ou seja, as “expressões”, “estilos da carne” ou “atos de gênero” em Judith Butler, são “ficções culturais” que, ao mesmo tempo em que humanizam alguns sujeitos, punem aqueles que não desempenham corretamente o gênero e o desejo atribuído ao seu sexo biológico.

Categorias e discursos sobre convenções de gênero são construídos e performatizados mediante a intersecção entre marcadores de diferenciação, tais como sexualidade, raça, classe, etnicidade e religião. Esses discursos constituem a produção e reprodução de sujeitos que, por sua vez, constituem a si mesmos como indivíduos e corporificam diferentes tipos de agência (MOORE, 2000).

A variedade de expressões de gênero - em torno de ideais de feminilidade e masculinidade, por exemplo - é fornecida por discursos concorrentes e contraditórios, que são produzidos e reproduzidos por práticas e instituições sociais. Dessa forma, quando pensamos em corpos de evangélicas em (des)igrejamento, nos referimos a performatividades de sujeitas forjadas, tanto por dimensões coletivas, como por autorrepresentações, chamadas por Henrietta Moore de “vidas vividas” (2000, p.20).

Essas “vidas vividas”, constituídas pelo envolvimento prático das subjetividades múltiplas e contraditórias que corporificamos, se mantêm por meio da

experiência subjetiva da identidade, o fato físico de ser um sujeito num corpo e a continuidade histórica do sujeito, onde posições passadas de sujeito tendem a sobredeterminar posições presentes de sujeito (MOORE, 2000, p.23).

Em suas trajetórias de (des)igrejamento, nossas interlocutoras acionam diferentes subjetividades e revestem seus corpos de sentido, a depender do contexto em que estão, das relações sociais em que estão envolvidas e dos discursos que lhes atravessam. A seguir, apresentaremos de que modo categorias e performatividades de gênero e sexualidade estão implicadas na constituição das sujeitas de pesquisa.

4.1 SUBJETIVIDADES EM DESIGREJAMENTO: PERFORMATIVIDADES DE GÊNERO E SEXUALIDADE

Michel Foucault (2018) nos apresenta a sexualidade como um dispositivo histórico de poder que se constituiu a partir do dispositivo da aliança, tomando o seu lugar na modernidade. O dispositivo da aliança é explicado por ele como sendo um “sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens” (p.115). O dispositivo da aliança “se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito” (p.116). Em contraposição, o dispositivo da sexualidade teria como razão de ser “o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global” (p.116). Enquanto o dispositivo da aliança estava interessado nas relações - em quais vínculos seriam legítimos -, a problemática do dispositivo da sexualidade recai sobre “a carne”, tematizando o prazer e exigindo normalidade às práticas sexuais.

Nesta seção veremos como os corpos das sujeitas de pesquisa são constituídos pelas prescrições morais nas quais foram inseridas desde a infância. É pertinente ressaltar que todas foram socializadas em ambientes eclesiais e foram criadas por familiares praticantes da religião cristã/evangélica. As prescrições, ou códigos morais, que as atravessam, seja por diferentes tipos de agência como obediência ou resistência, implicam formas de subjetivação moral e práticas de si (FOUCAULT, 2019) que marcam suas escolhas e experiências vividas.

4.1.1 Possibilidades de existência: bissexualidade e performatividades de gênero

Conforme apontado no capítulo anterior, a interlocutora Marta, mesmo igrejada/institucionalizada na Batista Pentecostal, se considera desigrejada desde que foi punida pela mãe, “disciplinada” conforme já referido no capítulo anterior. Depois de ter descoberto que Marta havia compartilhado fotos sensuais (“nudes”), sua mãe a impediu de participar do

ritual da Ceia por dois meses. Desautorizar alguém de participar da Ceia é uma prática pastoral evangélica, comum em vertentes pentecostais, a partir de certa interpretação do texto bíblico¹¹⁰. Geralmente, esse impedimento é determinado por alguma liderança e se dá por uma falta moral do sujeito, com frequência relacionada à sexualidade, seja por adultério ou “fornicação” (Maria de Fátima ALVES, 2009).

Marta foi vítima de pornografia não consensual (*porn revenge*), pois sofreu uma exposição pública não consentida de imagens íntimas. Flávia Scholz (2016), explica que a pornografia não consensual é uma

nova variante da violência de gênero presente na sociedade, uma vez que é possível observar que as mulheres representam o maior número de vítimas e ainda, as sanções pelas quais são submetidas possuem motivações intrinsecamente ligadas à condenação da sexualidade feminina. O termo Porn Revenge ou – traduzido para o português – Pornografia de Vingança, Pornografia de Revanche ou Pornografia não consensual, designa o ato de disseminar imagens ou vídeos íntimos, com conteúdo sexual explícito ou não (p.36).

Não bastasse ter sido vítima de um crime sexual que tem levado adolescentes e jovens à depressão - e em casos extremos ao suicídio¹¹¹ -, Marta foi castigada com uma intervenção espiritual. Ela foi privada do direito de participar de um ritual importante às pessoas de fé cristã, além de ter que se afastar de grupos da igreja pelo conhecimento público de sua “falta” moral.

A partir de uma pesquisa junto a adolescentes e jovens da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e Assembleia de Deus (AD) no estado de São Paulo, Tatiana Campos-Brustelo (2003) nos informa sobre a prática da disciplina aplicada como punição ao sexo. Em seu campo, a pessoa disciplinada por ter tido relações sexuais, perdia o direito de comungar na Ceia e de participar de atividades como cantar e tocar nos grupos musicais das igrejas, muito semelhante ao que foi imposto à Marta por sua mãe. Não obstante, jovens da AD acessados pela pesquisa de Campos-Brustelo, interpretavam a prática do ficar - nesse caso, beijar sem compromisso -, de modo descomplicado, desde que não envolvesse contatos sexuais. O uso de repertórios

¹¹⁰ Segundo a 1ª carta aos Coríntios, capítulo 11:26-29 “Todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha. Eis por que todo aquele que comer do pão ou beber do cálice do Senhor indignamente, será réu do corpo e do sangue do Senhor. Por conseguinte, que cada um examine a si mesmo antes de comer desse pão e beber desse cálice, pois aquele que come e bebe sem discernir o Corpo de Cristo, come e bebe para a própria condenação”. Em algumas interpretações, esse texto seria a base para o impedimento da participação do ritual da Ceia àqueles e àquelas em situação de “*pecado grave*”. Para saber mais sobre a Ceia, ver nota 77 no capítulo anterior.

¹¹¹ PORTAL DA CAPITAL AM. Jovem que cometeu suicídio teve ‘nudes’ vazados pelo ex após terminar com ele. Portal da Capital AM, 26 jul. 2019. Amazonas. Disponível em: <https://portaldacapitalam.com.br/amazonas/jovem-que-cometeu-suicidio-teve-nudes-vazados-pelo-ex-apos-terminar-com-ele/> acesso em 12 fev. 2022.

científicos, como a noção de “hormônios em ebulição”, visava legitimar uma prática condenada pelo código moral da igreja, produzindo ressignificações à moralidade vigente.

Desde o início da adolescência, Marta tem passado por situações de constrangimento por ousar explorar sua sexualidade. Aos 12 anos, teve sua primeira experiência sexual e aos 14 anos foi alvo de fofoca na rua em que mora por ter beijado um vizinho, sendo que sua mãe foi informada de ambos episódios. Aos 15 anos, Marta foi surpreendida pela mãe enquanto se masturbava. Nessas e em outras ocasiões, foi repreendida e ameaçada:

Sofri quando me pegaram me masturbando... Disseram que eu não tinha respeito... Inclusive quando beijei um vizinho e a rua ficou sabendo, tive que ouvir que não merecia a vida que tenho. Ela [a mãe] quase pegou minhas roupas e doou. Aí, quando eu perdi minha virgindade, não falei nada. Eu achava certo, mas as colegas achavam errado eu ter sexo casual. Aquela coisa de esperar a pessoa certa... [...] Mas eu achava normal e ao mesmo tempo ficava mal pelo que diziam na igreja (Marta, mensagem de texto, 15 out. 2020).

Marta é a única interlocutora que tem relações sexuais sem compromisso. Entre aquelas que tem vida sexual ativa, estão interlocutoras casadas (Isabel e Rebeca), que estão em relacionamentos monogâmicos (Ester é noiva e Queila namora) ou que já estiveram em algum relacionamento (Ana e Rute). Apesar de se sentir mal pelo que ouvia de lideranças religiosas sobre a sexualidade fora do contexto matrimonial, Marta nunca viu sentido em “*esperar até o casamento*”, tendo em vista não saber se vai querer se casar algum dia. Ela ressignifica um código moral que circunscreve a sexualidade ao matrimônio, manejando a incerteza de um futuro casamento à produção de sentidos para sua experiência, tal qual jovens da AD o fazem na prática do ficar (CAMPOS-BRUSTELO, 2003).

Na análise do “Eu Escolhi Esperar” (EEE), Luiza Hortelan (2020) realça a dimensão afetiva na construção da pedagogia da pureza sexual do movimento. Para Hortelan, práticas eróticas realizadas fora do casamento – tanto as práticas casuais quanto as solitárias, como pornografia e masturbação -, são transgressoras por desassociarem o sexo do amor. No discurso do EEE, a sexualidade não vinculada ao matrimônio consiste em “práticas não saudáveis, que, ao produzir um prazer instantâneo, levam ao adoecimento emocional, impedindo o aprendizado do amor e a construção de relações sólidas” (HORTELAN, 2020, p.85).

Comentando os escritos de Crisóstomo, elaborados nos primeiros séculos do cristianismo, Foucault (2020) observa a orientação para que pais, professores e guardiões preparassem os jovens ao casamento. A instrução de Crisóstomo era que se interditasse moças e rapazes de praticarem atos sexuais fora do casamento como uma preparação ao amor. Dessa

forma, a castidade serviria para garantir um vínculo fortalecido no casamento, onde marido e mulher fossem os primeiros parceiros sexuais um do outro.

O objetivo para se criar esse laço afetivo no matrimônio estaria relacionado ao propósito do casamento, de estabelecer um limite aos desejos do corpo inerentes à natureza, em uma “economia da concupiscência”. Portanto, nessa perspectiva pastoral, o casamento e o laço conjugal teriam como um fim a continência sexual, impedindo a fornicação a partir de um valor espiritual de salvação mútua (FOUCAULT, 2020).

Na esteira do que Hortelan identificou na pedagogia do EEE e Foucault apresenta na hermenêutica da “carne”, encontramos Ada e Júnia, interlocutoras que, embora já tenham namorado, permanecem “*guardando a virgindade*” por um ideal de relacionamento saudável. Ada não é categórica quanto a se casar virgem, mas, para ela, é inegociável ter relações sexuais casuais. Júnia preza pela estabilidade emocional e financeira. Ela pretende iniciar sua vida sexual com alguém que lhe traga “*segurança*”, em uma relação de compromisso baseada na “*lealdade*”. Ela não consegue desassociar “*segurança*” de casamento, portanto, acredita que estará pronta para explorar sua sexualidade em um contexto matrimonial.

Além da repressão imposta à trajetória afetivo-sexual de Marta, direcionada por sua mãe e pelo discurso pastoral, outro elemento favorece sua constituição enquanto “*desigrejada dentro da igreja*”. Marta sente atração por homens e mulheres, se identificando como bissexual desde muito jovem. O fato de não entender como pecado o exercício da sua sexualidade, seja em relações heterossexuais ou lésbicas, não querer casar ou ter filhos, são motivos pelos quais ela diz que “*frequenta a igreja, mas não segue os dogmas*”, sentindo-se desigrejada dentro da igreja, pois a teologia tradicional não acolhe sua existência.

Assim como em Marta, a trajetória afetivo-sexual de Queila é marcada pela vigilância e repressão. Por se expressar de forma “*não muito feminina*”, tanto ela quanto sua mãe estavam em constante alerta:

Pesquisadora: Em que medida essa vigilância te afetou?

Queila: *Me afetou principalmente na relação do toque, da proximidade, do conforto de estar com amigas sem me preocupar em como a minha presença fazia elas se sentirem. O estigma de como eu me pegava sempre me fez ter medo de fazer elas se sentirem desconfortáveis, então, conseqüentemente, eu mesma me vigiava, eu mesma me continha, de não abraçar, não ficar muito tempo conversando sozinha com a pessoa e todas essas coisas muito normais na relação de amizade entre meninas adolescentes eu controlei muito. E também sempre teve o controle da minha mãe, evitando sempre que eu fizesse coisas fora da igreja, amizades e etc., porque era também uma forma de garantir que eu não estava com ninguém suspeito... Ela sempre fez questão de se aproximar das famílias das minhas amigas para saber quem eram e se não eram um perigo. Logo quando nos mudamos do interior para São José dos*

Campos, eu fiz algumas amizades, da igreja mesmo, e ela não conhecia e foi uma loucura, porque era a primeira vez que ela estava tendo que lidar com essa ausência de controle... mas basicamente me afetou que hoje em dia eu tenho sérias dificuldades de demonstrar afeto de forma física (mensagem de texto, 19 out. 2020).

Da parte de Queila, seu “*estigma*” partia do receio de causar desconforto entre amigas mulheres, por expressar uma performatividade de gênero disruptiva quanto à norma. Queila temia ser interpretada equivocadamente em seu desejo. Sua expressão de gênero ambivalente - “*Maria João*” -, forjou em seu corpo técnicas protetivas para evitar situações e toques físicos que pudessem causar suspeita. Por outro lado, a figura materna aparece mais uma vez como um poder disciplinar, que mortifica um corpo generificado de forma não normativa, na esperança de que, assim, possa evitar afetividades e sexualidades subversivas.

As marcas de uma performatividade dissidente, manifestada em seus atos de gênero - jeito de falar, andar e interesses – a levavam questionar os atributos femininos/masculinos de atividades cotidianas como tocar flauta:

Eu fiz uns anos de aula de flauta transversal pra poder amansar o fato de que eu estava tocando baixo, ainda que fosse tocar baixo na igreja. Então, chegou uma hora que eu já achava que, por eu gostar, não era coisa de mulher (Queila, mensagem de texto, 19 out. 2020).

Se ela, “*Maria João*” gostava de tocar flauta, uma atividade originalmente concebida, por ela e pelo senso comum, como um instrumento “*de mulher*”, deveria haver um equívoco. Flauta não poderia ser feminino o bastante. Como efeito do controle, da vigilância e da suspeita constante, Queila sente dificuldade em expressar afeto de forma física e, aos 29 anos, tentava compreender sua sexualidade.

Cresci sendo a Maria João da igreja e isso para minha mãe sempre foi o cúmulo do absurdo “onde foi que eu errei, Deus” e etc. Na real, me declarei como bi aqui, mas não tenho certeza também... Minhas relações sempre foram tão vigiadas, tanto com amigas/os e com namorados que eu só fui no fluxo de saber que gosto de homens e que minha relação com mulheres sempre foi de amizade, mas ao mesmo tempo não sei se isso é porque para mim só existia gostar de um ou de outro, jamais me deram a possibilidade de gostar dos 2... Há poucos anos isso foi se tornando uma possibilidade real e só agora que estou me permitir ver mulheres como vejo homens (Queila, mensagem de texto, 14 out. 2020).

Quando retornei o contato com Queila, na segunda fase da pesquisa, ela já estava se relacionando com outra mulher havia seis meses. Naquele momento, nutria a expectativa de, em breve, poder contar a seus familiares da namorada: “*Quero fazer isso o quanto antes, mas preciso que minha mãe não surte*”. Queila acredita que seu pai não veria “*tanto problema*” em seu relacionamento; é a reação da mãe que ela teme. Contudo, tenta não esconder, “*eu só não falo explicitamente*”, ainda que a “*sensação de escondido e de coisa errada*” lhe persiga.

A “*sensação de escondido e de coisa errada*” em Queila é a corporificação da pedagogia cristã que atrela a mentira a figura do Diabo, pois ele seria o “pai da mentira”¹¹². Mentir, portanto, se constitui enquanto uma prática pecaminosa que deve ser evitada. A estratégia de não esconder, ao mesmo tempo em que não se conta a verdade “*explicitamente*” pode ser interpretada como uma forma de agência. Em minha própria trajetória, e de outras tantas pessoas socializadas na religião cristã, esse tipo de agência, se manifesta na escolha de não contar a verdade visando um objetivo específico. Como exemplo, podemos retomar o relato de Isabel e Ismael, que escolheram mentir sobre estarem frequentando uma igreja evangélica “*para não magoarem*” a avó que considera essencial congregar em uma igreja.

Desde criança, fui ensinada por meu pai que a verdade sempre aparece. Há, inclusive, um versículo na bíblia que nos alerta que “pois nada há de oculto que não venha a ser manifesto, e nada em segredo que não venha à luz do dia”¹¹³. Não bastasse estarmos em constante observação divina, há ainda a promessa de que nossas mentiras serão descobertas. Na pedagogia do meu pai, já que a verdade está fadada ao reconhecimento, seria melhor que eu me empenhasse em sempre contar a verdade, ou melhor, contar a ele e à minha mãe, as minhas próprias verdades.

Em minha experiência, aprendi a ocultar detalhes de minha subjetividade como uma estratégia para evitar conflitos familiares sem que o medo da revelação me impedisse de seguir meu próprio caminho. Quando me aproximei, e posteriormente, me filiei a um partido de esquerda, decidi não contar aos meus pais do meu engajamento político. Ainda que não lhes explicasse do que se tratavam as reuniões que frequentava, eu sentia que, ao menos não estava mentindo, em dizer que me reunia com pessoas que havia conhecido no ambiente universitário para estudar política. Muito embora, o pôster da vereadora Marielle Franco¹¹⁴ em meu quarto e os adesivos do partido em meu *notebook*, denunciasses uma informação encoberta, a “*sensação de escondido*”, por vezes, me alcançava.

Conforme explicado no capítulo anterior, o motivo do desigrejamento de Queila passa pela necessidade de uma comunidade que lhe “*possibilite existir, em todas as possibilidades de*

¹¹² João 8:44 (Bíblia cristã).

¹¹³ Marcos 4:22 (Bíblia cristã).

¹¹⁴ Marielle Francisco da Silva, ou simplesmente Marielle Franco, foi uma mulher negra, bissexual, socióloga e ativista de Direitos Humanos. Em 2016, Marielle foi eleita vereadora no município do Rio de Janeiro/RJ pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). Em seu segundo ano de mandato, Marielle e seu motorista Anderson Gomes foram assassinados enquanto voltavam do evento “Jovens Negras Movendo as Estruturas”. Até o momento da escrita dessa dissertação, os responsáveis pela morte da vereadora e Anderson não haviam sido descobertos.

existir”. Ela não se imagina voltar a se institucionalizar¹¹⁵, pois as igrejas de sua cidade não acolhem sua existência, não sendo inclusivas quanto à diversidade sexual e de gênero. Queila reconhece a existência de igrejas evangélicas que se propõem a acolher LGBTQIA+, aceitando a presença, incentivando a participação nos ministérios, porém, sob o imperativo de que se mantenham solteiros e celibatários (Thales MOURA, 2019; Nina ROSAS, 2018), não sendo de lugares assim que ela almeja participar.

Igrejas evangélicas inclusivas, são igrejas de perfil minoritário no campo evangélico. Essas comunidades religiosas produzem discursos alternativos à condenação da homossexualidade na tradição cristã, atualizando o texto bíblico no tocante aos “*pecados sexuais*”. Marcelo Natividade (2019) nos explica que as igrejas inclusivas defendem que erros de tradução e hermenêuticas engajadas na exclusão social de grupos minoritários - como mulheres, negros e LGBTQIA+ -, são responsáveis pelo interdito histórico direcionado às sexualidades. Sendo assim, “a teologia proposta oferece uma leitura do texto bíblico pelo *olhar LGBT*, a exemplo do que teria ocorrido com a emergência de teologias feministas” (p.350).

Enquanto experiências de fé dissidentes, as igrejas inclusivas partem de uma percepção naturalizante da diversidade sexual. Para esse segmento, quando Deus criou as pessoas ele, intencionalmente, criou heterossexuais e LGBTQIA+, portanto, a diversidade seria um projeto divino. Nesse sentido, essas igrejas se constituem como locais de acolhimento para quem se percebe fora da heteronormatividade¹¹⁶. A experiência comunitária afirmativa é apresentada como uma experiência possível e válida, oferecendo sentido à vida dos sujeitos.

Sendo assim, há diferentes ideais normativos e modelos de conduta sendo produzidos pelo evangelicalismo contemporâneo. No caso das igrejas inclusivas (ao menos as etnografadas por Natividade), as subjetividades ali fabricadas costumam reforçar um sentido de obrigatoriedade da monogamia e do casamento. Natividade (2019) também constata a ênfase em um modelo de normalidade familiar, que privilegia a conjugalidade do par homoafetivo vinculado por laços de afeto e amor, objetivando a constituição de famílias plurais. É interessante pensar que, mesmo nessas igrejas, a interlocutora Marta, em suas “*possibilidades*

¹¹⁵ Uso a categoria institucionalizar tendo em mente a problematização que a interlocutora traz em torno de ser, ou não, desigrejada. Queila acredita que desigrejados se igreja/aglomeram em outros espaços convencionais, como nas redes sociais, conforme analisado no capítulo anterior.

¹¹⁶ Entendida aqui como um “conjunto de prescrições que fundamenta processos sociais de regulação e controle, até mesmo aqueles que não se relacionam com pessoas do sexo oposto” (Richard MISKOLCI, 2009, p. 156)

de existência”, encontraria obstáculos para se encaixar as normas de conjugalidades e familismo¹¹⁷.

Assim como Queila, foi estando em desigrejamento que Isabel e Priscila se lançaram a novas experimentações em torno da sexualidade. Na tentativa de compreender o processo pelo qual a cunhada - recém “assumida” lésbica - estava passando, Isabel começou a pesquisar vivências de outras pessoas LGBTQIA+. A partir dessa aproximação com o tema, Isabel recapitulou momentos de sua própria história de vida ressignificando afetos anteriormente sentidos

Para ser bem sincera eu nunca tive tanto contato com pessoas LGBTs. Enfim, igreja e tal, né? É aquela coisa de ser pecado... Quando eu saí da igreja, que foi em 2015-2016, eu passei a ter contato com outras pessoas e a minha cunhada se assumiu lésbica. Eu comecei a pesquisar bastante sobre, até para ajudá-la. E aí eu comecei a notar que alguns comportamentos e algumas admirações minhas, ao longo da minha vida, algumas amigadas não era bem amigadas. Coisas que a gente não nota. Eu só passei a ter essa visão e a notar isso depois que eu conheci essa outra realidade. Não que não acontecesse de eu me sentir atraída por uma menina, mas na minha cabeça eu não via aquilo como uma atração, eu via como uma admiração (Isabel, mensagem de voz 22 jul. 2021).

Até desigrejar, Isabel não tinha convivido com pessoas LGBTQIA+. Ela aponta a noção de pecado, direcionada às sexualidades não normativas, como o motivo dessa ausência de representatividade em sua vida. Foi quando passou a lidar com essa outra “*realidade*”, que ela se deu conta de sentimentos e desejos latentes. O relato de Isabel ressoa no que Queila atribui a não terem lido a *possibilidade de sentir atração* por ambos gêneros. O monossexismo¹¹⁸ e a heterossexualidade compulsória, munidos pela pedagogia do pecado nas teologias cristãs hegemônicas, contribuem para a invisibilização da bissexualidade (Shiri EISNER, 2020).

Na análise de narrativas bissexuais, pesquisadoras e pesquisadores, refletem sobre o apagamento da bissexualidade. A atração por dois ou mais gêneros não costuma ser apresentada como uma possibilidade real e viável (Diego CALMON, 2019; Helena MONACO, 2020). Entre as interlocutoras de Helena Monaco (2020), são recorrentes narrativas como a de Isabel, de mulheres que, quando mais jovens, tiveram sentimentos românticos em relação a outras mulheres, os interpretando como admiração ou amizade, mas que: “Ao assumir uma identidade

¹¹⁷ Fátima Weiss de Jesus (2012) indica que na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo (ICM – SP), sexo casual, relações não monogâmicas e prostituição são pensadas fora da categoria de “pecado” da “promiscuidade”, sendo esse um dos motivos das divergências entre a ICM e outras Igrejas Inclusivas brasileiras.

¹¹⁸ A perspectiva monossexual valida afetividades e desejos direcionados exclusivamente a um único sexo - seja heterossexual ou homossexual -, desconsiderando a existência das orientações bissexuais.

bissexual, entretanto, esses sentimentos entram em um novo regime de inteligibilidade, passando a ser entendidos como um indício de que a bissexualidade sempre esteve presente, faltando apenas descobri-la” (p.116). Ademais:

Se antes a sucessão de sentimentos por garotos e garotas causava dúvida sobre a “real” sexualidade das sujeitas da pesquisa, se seria homo ou heterossexual, agora é ela que legitima a identidade bissexual. É criada uma narrativa coerente a partir da chave da bissexualidade, que cria um senso de continuidade entre as experiências do passado, o presente e a projeção de um futuro. Dito de outro modo, a sujeita volta-se ao seu passado, construindo uma sucessão de afetos por pessoas de gêneros distintos como marcas de uma bissexualidade não compreendida (MONACO, 2021, p. 117).

Nesse processo de compreender suas potencialidades afetivo-sexuais, Isabel teve auxílio de um acompanhamento psicoterápico, em que ela se constituiu enquanto sujeita bissexual, entendendo que não precisava “ficar” com mulheres, ou abrir seu casamento à não monogamia, para poder se “*dar o título de bi*”. De acordo com Foucault, no Ocidente, nos tornamos uma sociedade “confessanda” (2018, p. 66), sendo a confissão um ritual que “produz em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas falhas, libera-o, promete-lhe a salvação” (p.69). Com Isabel, vemos a dinâmica da confissão clínica atribuindo um sentido de normalidade ao seu desejo, a desobrigando da prática homoafetiva para, assim, agregar um novo sentido à sua subjetividade.

Tendo reconhecido a atração por mulheres quando já estava casada, Isabel não teve de se “*assumir*” para as pessoas: “*Até porque eu já sou casada, sou casada com um homem. Então não muda minha vida.*”. Seu esposo, Ismael, a acompanhou nesse movimento de descoberta e “*ficou tranquilo*” ao final do processo. “*Na verdade, não mudou em nada a nossa vida. Foi como falar que eu tinha um braço*”. Quanto a reação de amigos e familiares: “*também não mudou muita coisa. Eu acho que por ser casada com um homem, estar numa relação hétero, as pessoas não se importam*”.

A bissexualidade é estigmatizada a partir da crença de que ela não existe. Quando bissexuais estão em relacionamentos heterossexuais, familiares e amigos podem interpretar - e com frequência assim o fazem - que a pessoa voltou à heterossexualidade. O fato de não se importarem com a revelação de Isabel, talvez esteja na descrença de sua veracidade. Historicamente há um apagamento da bissexualidade, mesmo dentro da comunidade e do movimento LGBTQIA+, que, por vezes, consideram pessoas “bi” como “indecisas”, gays ou lésbicas “enrustidas”¹¹⁹.

¹¹⁹ LIMA, Isabela; CASTRO, Marcelo. Bissexuais relatam preconceito dentro do meio LGBT: “Somos invisíveis”. G1, Santos e região, 23 jun. 2018. Educação. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/santos->

No caso da interlocutora Priscila, foi aos 22 anos que ela se apaixonou por uma mulher. *“Ocorreu de modo muito natural a emoção. Fazendo coisas juntas e etc. Quando eu vi, eu estava apaixonada”*. Enquanto vivia o sentimento, ela não parou para se questionar sobre ser certo ou errado, pois se *“sentia bem com aquilo, diferente de quando fazia algo errado como ‘mentir’”*.

O conflito, com Deus e a religião, veio muito mais depois do que na hora em si. Quando passou o frio na barriga e o alvoroço, vieram os questionamentos: será que eu realmente estou errada, distante de Deus, será que isso não é certo? Ainda hoje bate uns questionamentos. Até porque nessa área está tudo muito recente para mim. Então às vezes vem aquela pergunta: mas será que eu que sou a doida e esses doidos que estão certos? Existe a possibilidade de ter algo de errado nisso? Ou de não ser a vontade de Deus? E quando analiso acho que isso tem muito mais a ver com um sentimento de culpa esquisita, principalmente quando penso no que ocasiona nas relações familiares e afins. Do que um incômodo por parte do espírito santo. Mas é algo que tem sido construído e desconstruído com toda certeza. Não dá pra gente fugir e nem fingir que não é afetado pelo ambiente que a gente vive e está... (Priscila, mensagem de texto, 23 out. 2020).

Se constituir enquanto sujeita bissexual tem sido, para Priscila, um processo de construção e desconstrução, que passa por reconhecer que estar fora da heteronormatividade sensibiliza as relações familiares. Quando se viu apaixonada por uma amiga da faculdade, ela decidiu contar a sua família o que estava acontecendo por entender que é *“péssima mentindo”*. A mentira mais uma vez aparece como um alerta de transgressão. No caso de Priscila, ela estava confortável com seu interesse romântico, diferente de quando mentia e, justamente, por não sentir *“um incômodo por parte do espírito santo”*, ela resolveu compartilhar seu sentimento com familiares.

Ainda que a paixão não tenha ido *“pra frente”*, pois não foi recíproca, o desigrejamento de Priscila foi apontado por familiares como o responsável pelo *“desvio”* sexual: *“Afastou de Deus e o demônio apossou do corpo”*. É nesse contexto de acusações que ela se perguntava se não estaria *“errada”*, ou *“doida”*, por não ver problema na situação. Na análise de Priscila o conceito de *“culpa esquisita”* aparece no lugar do *“pecado”*, relacionada mais ao contexto social e familiar do que com sua relação pessoal com o divino.

4.1.2 Uma educação sexual “na base do terror”: vigilância, convenções de gênero e cultura da pureza

Ao longo de seu percurso religioso, Ana passou por um período em que esteve “desviada”/“desigrejada”. Mesmo afastada de igrejas evangélicas, códigos morais anteriormente aprendidos a impediam de ultrapassar “limites”.

Como adolescente fora da igreja eu acho que a minha experiência não foi igual a de muitas pessoas que se “desviam”. Porque eu tinha saído dos caminhos que considerava ideal, porém ainda era uma adolescente e eu tinha consciência disso, não queria ultrapassar limites demais. Eu não consegui “me jogar” de vez [...] eu sempre ficava muito travada. De certo modo acredito que a maneira que fui criada por uma mãe muito fervorosa na fé não me deixou escapar demais dos limites, porque no fundo sempre vinha uma vozinha na minha cabeça me autocondenar (Ana, mensagem de texto, 22 out. 2020).

Ana se sentia “travada” no campo afetivo-sexual. Comparando-se a adolescentes que se “desviaram” e ultrapassaram “limites”, ela percebe que havia um bloqueio, uma pequena “voz” que a censurava de vivenciar certas experiências. Existe uma interpretação da bíblia que diz que o Espírito de Deus (Espírito Santo ou Ruah), que nos habita a partir do momento em que nos convertemos, seria o responsável por nos convencer dos nossos pecados¹²⁰. Ele/ela nos persuadiria dos nossos erros e nos conduziria ao arrependimento e à salvação. É por detrás desse contexto religioso que Ana relata uma experiência de autocondenação. O sentido que ela aciona para essa “consciência” é o mesmo apontado por Priscila, quando ela diz não ter sentido um “incômodo por parte do espírito santo” por ter se apaixonado por uma mulher. O que muda de Ana para a Priscila é o que configura o “limite” do que seria, ou não, pecado em cada consciência.

Discorrendo sobre as recomendações de Clemente de Alexandria ao “casamento temperante”, Foucault (2020) avalia o domínio da consciência no cristianismo dos primeiros séculos. De acordo com Foucault, o problema do pecado oculto é um tema frequente na literatura filosófica, que foi retomado por Clemente. Um pecado oculto, ou uma “falta secreta”, é aquela que não tem “por testemunha ou juiz mais do que a consciência de quem os comete” (FOUCAULT, 2020, p.62). Não tornar público um pecado não atenuaria sua gravidade, pelo contrário, a necessidade de escondê-lo mostra o quanto somos conscientes dele. Nesse sentido, mesmo que um pecado não atinja outras pessoas, “a consciência ainda está lá, como acusador e como juiz: a si mesmo se fez mal, e em favor de si mesmo é preciso condenar-se” (ídibem, p.62).

¹²⁰ Segundo a narrativa neotestamentária, o Espírito Santo – uma das pessoas da Trindade, junto com Deus Pai e Deus Filho - é o responsável por “convencer o mundo do pecado, da justiça e do juízo” (Evangelho de João 16:8).

A despeito de Ana estar “*desviada*” de seu “*caminho ideal*”, sua “*consciência*” foi sua própria juíza, condenando não pecados ocultos, mas pensamentos e desejos. Essa consciência de que haviam limites a serem respeitados, não permitiu que Ana fosse capaz de “*ficar*” (beijar) sem compromisso como suas amigas faziam. Segundo ela, a autocondenação, produzida por normas de conduta internacionalizadas, teria sido fruto de uma educação “*na base do terror*”:

Olha, eu não quero culpar ninguém, mas eu acho que a maneira que eu aprendi (ou achava que tinha aprendido) sobre esses princípios de santidade foi muito errado. Como eu falei, era muito focado na parte sexual e em muita proibição. Era só “não pode, é feio, você abre a porta para o diabo agir” e pronto. Então ao invés de ter sido uma educação na base da explicação dos princípios da fé, reflexão bíblica, debate e abrangências do tema, foi uma educação na base do terror. E eu acredito que seja essa a maior causa de me deixar paralisada mesmo... (Ana, mensagem de texto, 22 out. 2020).

A demanda que Ana traz é de uma educação sexual religiosa que explique o conceito de “*santidade*”. Ela acredita ser mais produtivo ensinar “*princípios da fé*”, por meio de uma reflexão bíblica racional, do que criar regimes de proibições. É nesse sentido, que ela faz uma crítica ao Eu Escolhi Esperar (EEE), movimento que teve início em sua cidade (Vitória/ES).

Não acho que eles explicam de forma objetiva e clara que a santidade NÃO é definida pela prática sexual e sim uma consequência dela e que ficar tentando estabelecer regras sem buscar uma vida com Deus não adianta. Acho que pode funcionar mais para adolescentes, mas para jovens talvez seja mais difícil. Acho que adolescente precisa mais desses limites e de “pode não pode” [...] Mas para nós que já somos jovens, temos que ser instruídos além disso. Porque a gente já não está mais se importando com seguir regrinhas sem buscar entender o sentido (Ana, mensagem de texto, 22 out. 2020).

Para Ana, a instrução do EEE é problemática, por listar o que “*pode não pode*”. Embora Ada não concorde com o movimento, acredita que ele é mais positivo do que o ensino que recebeu: “*pelo menos conversam com a linguagem dos jovens, respondem dúvidas, tratam o assunto com naturalidade e incentivam o diálogo*”, sendo o EEE “*o que tinha de mais próximo para falar sobre sexo na igreja*”.

Assim como na trajetória de Ada, Sarah e eu não tivemos qualquer instrução afetivo-sexual, seja familiar ou religiosa, antes de conhecer o EEE. Talvez, justamente por esse silenciamento, que mergulhamos na pedagogia do EEE. Sarah era de tal forma engajada no movimento que, quando entrou na universidade, costumava ir às aulas com a camiseta do EEE para “*evangelizar*”, o que hoje lhe parece uma “*bizarrice*”: “*todo mundo olhando pra mim e eu me sentindo a crentona lá!*”. Seu comprometimento com a causa era publicamente reconhecido, tanto que lhe fizeram uma festa de aniversário com o tema “*Eu Escolhi Esperar*”.

O EEE foi o único tipo de educação sexual que eu e Sarah tivemos em nossa adolescência. Em meu caso, foi a partir dele que recebi um consentimento espiritual para, ao menos, pensar sobre o assunto. Em torno da lógica da censura, Foucault (2018) nos apresenta o mecanismo do “afirmar que não é permitido, impedir que se diga, negar que exista” (p.92). Antes do EEE e de outros movimentos de castidade ganharem espaço no universo evangélico, a sexualidade era um assunto interdito nas igrejas. Embora o silêncio também seja um tipo discursivo, a abordagem do EEE, sobre relacionamentos afetivo-sexuais com jovens cristãos/evangélicos, tem possibilitado o redirecionamento da sexualidade a novas estratégias de controle.

Quando entrou na universidade e teve contato com pessoas sexualmente ativas, Sarah percebeu a deficiência em sua educação sexual: “*o povo falava em clitóris e eu meu Deus, o que é isso?!*”. Por não conhecer seu próprio corpo, ou entender como as relações sexuais, de fato, se desenrolam, Sarah foi a única interlocutora a buscar a pornografia para sanar as suas dúvidas cometendo o que ela acredita ser um “*pecado*”.

Eu tinha muita curiosidade para saber como era, tipo, as pessoas começam a se beijar e como é que acontece de uma coisa entrar?... Então quando eu estava muito curiosa, eu acabei tendo acesso a conteúdos pornográficos. Hoje eu vejo a importância do ensino. Se eu tivesse sido ensinada, eu não teria sido submetida a isso. Eu não teria ido aprender por esse meio... [...] em um momento de curiosidade, eu fui cometer um pecado (Sarah, videochamada, 15 out. 2020).

O acesso de jovens evangélicos a pornografia para fins educativos foi delineado por Elias Gomes (2010). Em sua pesquisa, junto a meninos da igreja Sara Nossa Terra, Gomes apresenta a superação da culpa em assistir conteúdos pornográficos, sob a justificativa de se está buscando informações, ou mesmo, evitando a prática sexual com parceiras antes do casamento. Ao contrário dos interlocutores de Gomes (2010), Sarah não fez uso da pornografia aliada à masturbação. Ela nunca se masturbou nem sabe como se faz. Amigas não evangélicas a incentivam a comprar um vibrador, mas por não saber definir “*a linha do que seria pecado ou não*”, ela se vê como uma mulher que, aos 25 anos, deveria ter alguma “*instrução*” e que segue intimidada por certos “*tabus*”.

Por outro lado, as críticas de Ana e Júnia ao discurso do EEE passam pela noção de santidade centrada nas normas de pureza sexual para pessoas solteiras. Para Júnia, esse discurso é uma espécie de “*castração*” de impulsos e desejos e consiste em um processo “*violento*”. Ela acredita que o movimento é um “*desserviço*” à comunidade cristã/evangélica por disseminar noções teologicamente incorretas sobre santidade e domínio próprio. Já para Ana, o

discurso sobre santidade é disfuncional por negligenciar a lapidação da santidade enquanto um princípio de fé, responsável por nos conduzir a uma vida em “retidão”, pois

Santidade vai além do prazer, do sexo. É algo que toma a sua vida por completo. Viver em santidade é buscar viver em retidão em todos os sentidos, começando, inclusive, por aquilo que tem dentro de nós. É buscar tratar as pessoas com bondade, saber perdoar, saber servir ao próximo, ser calmo ao falar, ter domínio próprio, enfim, aquilo que muito se fala sobre o fruto do Espírito. Então a vida sexual vai ser uma consequência da vida em santidade e não a razão dela (Ana, mensagem de texto, 22 out. 2020).

Precisamente por não ter tido contato com uma interpretação abrangente sobre santidade, Ana justifica sua prática sexual no período de desigrejamento/desvio

Eu já namorei, só que na época eu estava voltando para a igreja então não sabia direito o que estabelecer como fundamento da minha fé. Eu queria viver em santidade, mas não sabia como era ou o que deveria ser meu princípio em relação a isso. Então foi bem difícil. Ele era da igreja, eu não. Eu estava voltando a exercer a minha fé, mas ainda não tinha achado um lugar pra congregar. Quando começamos a ter contatos íntimos, ao mesmo tempo que era bom, eu sentia que era errado fazer. Depois ficava com certo peso na consciência. Ao longo do tempo que fui reestabelecendo minha fé e encontrei um lugar para congregar, aí mesmo que eu me sentia péssima. Com muita conversa tentamos ajustar isso na nossa vida, mas não deu. Então chegou num ponto que achei inaceitável e terminei o namoro. Não foi somente por causa disso, mas isso influenciou bastante (Ana, mensagem de texto, 22 out. 2020).

Mesmo tendo sido criada por uma mãe “fervorosa na fé”, Ana não soube como exercer uma vida em santidade enquanto voltava a se igrejar. O “peso na consciência” a autocondenava por manter contatos sexuais com o namorado. Na busca por um ideal de santidade, permanecer em uma relação que não condizia com os princípios da fé que vinha construindo se tornou “inaceitável”, tendo em vista que cabia a ela a responsabilidade de manter um relacionamento em santidade. Nesse ponto, a narrativa de Ana me toca de muitas formas. Assim como ela, eu sentia esse peso na consciência e a pequena voz que julgava minhas faltas secretas. Na época, eu a interpretava como um aviso do Espírito Santo.

O que nos acalentava, a mim e a Ana, era a intenção do casamento. André Filipe Meneses e Elder Santos (2013) relatam que, entre jovens presbiterianos, os homens não costumam sofrer com dilemas morais em torno da prática sexual antes do casamento, enquanto as mulheres apresentam maiores sofrimentos psíquicos por burlarem normas relativas à sexualidade. Na experiência de Ana, o peso na consciência foi uma questão de gênero, pois, de acordo com ela, seu namorado não tinha uma visão “terrorista” sobre sexo e lhe dizia que, porque iriam se casar algum dia, não estavam “tão errados porque já tínhamos um compromisso pré-estabelecido”. Nesse sentido, a perspectiva de que se casaria “confortava”

Ana e a deixava mais “flexível”. Foi após o término do namoro, e já estando novamente igreja, que ela passou a enxergar a promessa do casamento como uma “desculpa clássica” ofertada às mulheres para convencê-las da prática sexual.

Meneses e Santos (2013) identificam na superação dos dilemas morais quanto à “fornicação”, a concretude do casamento ou a sua forte intenção (p.91). Junto à iminência da conjugalidade, poderíamos refletir sobre a função do namoro na dinâmica dos relacionamentos cristãos. O namoro entre cristãos/evangélicos é, com frequência, encarado como uma preparação ao casamento. Ao contrário do “ficar”, namorar envolve compromisso, amor e projeção de futuro. Tendo em mente a seriedade do namoro entre jovens cristãos, adiá-lo como uma estratégia de fugir da obrigatoriedade do casamento é um tipo de agência (Maria de Fátima ALVES, 2009), assim como adiantá-lo para vivenciar uma sexualidade legitimada.

Para Isabel e Ismael, o intuito de se casarem facilitou a decisão de perderem a “virgindade” um com o outro durante o namoro. Isabel acha “machista” o código moral que vincula a perda da virgindade ao casamento, mais especificamente, à lua de mel.

Você ter um horário marcado para perder a virgindade... Isso é horrível. Eu me sentia quase que um animal indo para o abate. Então, eu resolvi fazer de uma forma completamente diferente [...] não foi na nossa lua de mel... foi de uma forma muito mais espontânea e sem peso nenhum. E eu não consigo ver isso como um pecado, porque eu sei que Deus me compreende. Ele sabe os meus motivos e o porquê de eu não querer fazer daquela forma (Isabel, mensagem de voz, 24 jul. 2021).

Planejar a perda da virgindade foi a forma de Isabel lidar com medos e traumas passados. Ela se sentia desconfortável em imaginar que todos saberiam que estava fazendo sexo pela primeira vez, por isso, escolheu um momento em que se sentia “relaxada” e que fosse da sua vontade ter relações sexuais. Isabel acredita ser importante que as pessoas possam escolher o momento de iniciar sua vida afetivo-sexual. Foi pensando nisso que comprou um vibrador antes de se casar, pois queria conhecer seu corpo por conta própria.

Comparada a outras famílias evangélicas, Isabel define a educação sexual que recebeu como “aberta”, pois seus pais a instruíram sobre sexo e a função dos órgãos sexuais. Em sua adolescência, ela tinha permissão para namorar, desde que respeitasse limites comuns aos relacionamentos evangélicos, como a manutenção da virgindade, a proibição de dormir na casa do namorado, chegar em casa em certo horário e não andar de carro desacompanhada junto do namorado.

As prescrições em torno do “namoro cristão”, apresentadas por Isabel, são corroboradas por sua amiga. A interlocutora Rebeca narra o cuidado de seu pai em torno da sua sexualidade. Seu irmão, ex-namorado de Isabel, não tinha horário determinado para chegar em

casa, pois, segundo seu pai, quem deveria pôr um limite no relacionamento era o pai de Isabel, não ele. Enquanto isso, Rebeca tinha que chegar pontualmente às 22 horas e, assim como no relato de Isabel, o andar de carro com o namorado estava na lista de proibições.

E eu tinha que sempre andar com meu namorado na época (hoje meu marido), tinha que andar com ele sempre de ônibus ou então com alguém dentro do carro. O carro era meu. Eu colocava o meu combustível, mas eu não podia andar sozinha com o meu namorado. Porque, Deus me livre! A gente ia transar lá dentro do carro. Meu pai tinha esse pensamento. Existiu um momento que a gente cansou mesmo. Dessa imposição que eles colocavam. Foi até um dia que foi aniversário do meu sogro e eu sabendo que ele gosta muito de ler, fui na livraria comprar um livro pra ele. Chegando lá, eu encontrei o meu namorado. Então foi nesse dia, da gente se encontrar na livraria, que eu liguei pra minha mãe e falei “mãe, olha, encontrei o [namorado] aqui na livraria e, como eu vou direto para casa dele, eu vou com ele de carro. A gente vai junto no meu carro”. Mas a minha mãe deu um chique, porque disse que foi tudo armado, tudo planejado, que eu já tinha planejado tudo antes para eles terem que liberar. Acabou que, por fim, meu namorado foi para a casa dele de ônibus e eu fui de carro. Fui de carro, esperei ele lá na porta da casa dele, uns 40 minutos, esperando ele chegar para irmos para o aniversário do pai dele. Então esse foi o ápice. Foi o dia que eu conversei com meu pai, falei: “Pai, eu não sei se o senhor sabe, mas eu vou te falar que o motel ele fica aberto o dia inteiro, não é que ele abre 10 horas da noite, ele fica aberto o dia inteiro. E tem uma parada de ônibus na frente dele. Então queria te dizer que no dia que eu quiser fazer alguma coisa, eu vou de ônibus e antes das 10 horas da noite. Você não precisa se preocupar porque isso não tem nada a ver com o senhor. Isso é uma coisa minha, particular minha. E o senhor não tem nada a ver” (Rebeca, videochamada, 18 nov. 2020).

A vigilância que o pai de Rebeca direcionava a ela e a sua sexualidade eram voltadas a um cuidado matizado por prescrições de gênero. Enquanto seu irmão não tinha que seguir uma lista de regras, ela, a filha mulher, tinha horário para voltar e, mesmo pagando as próprias despesas, era impedida de dar carona ao namorado sob a suspeita de que usariam o carro para fins sexuais. Diferentes pesquisadores e pesquisadoras, ressaltam a interferência familiar e pastoral na sexualidade das mulheres, sendo elas as mais cobradas por “deslizes sexuais”, seja por meio da promessa do castigo divino, da disciplina comunitária, da imposição do casamento ou do medo da gravidez (ALVES, 2009; Linda KLEIN, 2018).

Na política de relacionamentos da Maranata - igreja em que Ester e Rute cresceram -, antes de namorar é preciso fazer um período de oração. Nesse tempo, Deus revelaria se aquele relacionamento poderia ir adiante. Ester não namorou enquanto esteve igreja “o que fez eu me sentir rejeitada, porque eu via as outras meninas seguindo esse ciclo e me dava raiva de Deus por ainda não ter revelado o meu escolhido”. Essa falta de experiências é interpretada por ela como “péssima” no desenvolvimento de sua sexualidade: “isso criou um bloqueio enorme em mim, porque a maioria das pessoas da minha idade já fizeram várias coisas. Eu sentia que tinha perdido essa corrida e fiquei travada com isso”.

O relato de Ester sobre ter “*perdido essa corrida*”, se comparada a outras pessoas de sua idade, me fez recordar de um texto publicado pelo Projeto Redomas. Em “Sou uma dissidente da cultura da pureza”¹²¹, o eu lírico nos conta sobre sua experiência com a cultura da pureza.

Você cresce sem falar sobre sexo ou apenas o minimamente pra saber que não pode ficar mexendo “lá”, mas aí quando faz 12 anos começa a ser bombardeado com uma teologia dos perigos sexuais, que a gringa chamou de *purity culture* e gente traduziu porque faz sentido para nós também. O ensinamento é o seguinte: tudo que é sexual, fora da relação hétero-matrimonial, é pecado. Porém, esse seu corpo criado por Deus que possivelmente tem desejos, curiosidades, mudanças deixa de ser visto como ápice da criação e passa a ser visto como carne que apodrece. A carne é fraca. O corpo é inimigo. E aí se constrói a ideia da santidade e pureza, ambas recheadas com ideologias racistas e misóginas. Se você é santa, você vence e o prêmio é um relacionamento maravilhoso, uma união abençoada que deve já começar sabendo que o objetivo é casamento. Tem que começar meio que já sabendo que vai dar certo, pedir aprovação dos pais e do pastor. Orar antes de começar a namorar, pedir a confirmação divina. Depois tem que namorar com o mínimo de toques possíveis, mas já conversando como vai ser a criação dos filhos. Já que os homens são seres sexuais e cheios de “instintos” a responsabilidade de manter o namoro “santo” é das mulheres, você tem que dizer não, sua vontade não importa. Para noivar, tem curso – o curso que ensina como faz dar certo o casamento – para ser aprovado precisa confessar em arrependimento para o pastor se já quase chegaram nos finais. Aí vem o casamento, tudo muda aparentemente, agora você é uma mulher completa, tem um marido, uma família, logo vem os filhos [...] A cultura da pureza instaura uma metodologia refinada para algo tão fluido quanto a sexualidade. Eu absorvi muito bem, entendi muito bem. Compreendi todos os passos, as consequências dos erros e as bênçãos prometidas. Fiz tanto esforço pra caber na caixinha que pudei alguns pedaços de mim, pudei o desejo, as borboletas no estômago, as descobertas, os sentimentos. E era agora que eu deveria estar colhendo os doces frutos, não? Só que eu ainda estou aqui, esperando. E não estou esperando apenas o amor romântico, esperando alguém. Estou esperando por mim mesma, esperando pela alegria em viver o amor e a sexualidade, esperando pela coragem de enfrentar meus monstros, esperando o sentir incontrolável que derruba todas as paredes, mas... Sentindo apenas a culpa cristã da ex-santidade e a vergonha de ser esquisita. Esquisita pros cristãos, esquisita pros pagãos. Na parábola, o semeador vai derrubando as sementes em vários terrenos. O meu era fértil e recebi a semente do amor, mas a cultura da pureza era o agrotóxico que transformou o sentir em pecado (Projeto Redomas, 27 set. 2021).

A cultura da pureza é um dogma sexual de conduta que, ao ser operacionalizado pelo cristianismo hegemônico, atua no disciplinamento dos corpos e no autogoverno da carne (FOUCAULT, 2004). Literaturas voltadas à castidade, à produção de feminilidades, masculinidades e famílias (Jum BURNS, 2006; Elisabeth ELLIOT, 2021a e 2021b; Joshua HARRIS, 2020; Nelson JUNIOR, 2015) são exemplos de tecnologias da cultura pureza, assim como o movimento EEE.

A impureza e, por consequência, a pureza, pensadas por Mary Douglas (1976), estão circunscritas à lógica da “ordem” e “desordem”. Nesse sentido, a cultura da pureza organiza a

¹²¹ Disponível em: <http://projetoedomas.com/sou-uma-dissidente-da-cultura-da-pureza/> Acesso em 28 fev. 2022.

vida social operacionalizando o namoro e o casamento, visando a reprodução familiar. Por meio de teologias sexuais heteronormativas, que transformam o “*sentir em pecado*”, a cultura da pureza promete, àqueles e àqueles que a seguem, a conquista do amor romântico e da satisfação sexual dentro do casamento. Desde esse ponto de vista, o livre exercício da sexualidade, bem como o autoconhecimento do corpo e do prazer por parte das mulheres, desalinha o ideal de feminilidade propagado pela tecnologia da pureza.

É nesse contexto de repressão sexual que Ester relata o medo de engravidar apenas por pensar em sexo. Ao dar início a sua vida sexual, a paranoia em relação a possibilidade de uma gravidez atingiu outros patamares, a ponto de ela buscar auxílio clínico para entender o porquê do seu medo.

Depois que eu comecei a namorar, com a pessoa que hoje é meu noivo, que a gente decidiu ter uma vida sexual ativa, eu entrei numa paranoia muito grande de que a qualquer momento eu podia estar grávida. E pior ainda, eu pensando assim: “meu Deus, se eu tiver grávida é gravidez na adolescência!” Só que eu tenho 25 anos. Então, assim, que absurdo, como assim, eu não posso engravidar? Eu até levei isso pra minha psicóloga pra tentar entender. E a conclusão que a gente chegou é que eu não estava preocupada com uma gravidez na adolescência, até porque eu não sou adolescente, mas é porque seria o peso de ter um filho fora de um casamento... Porque, querendo ou não, eu ainda não estou casada com ele (Ester, videochamada, 05 ago. 2021).

A gravidez denuncia a prática sexual. O medo de engravidar é uma recorrência entre mulheres criadas no evangelho, que optaram por deixar de seguir a cultura da pureza. Assim como eu, Rute - prima de Ester -, temia ser punida por Deus com uma gravidez indesejada por estar fazendo sexo com o namorado. Antes de ter uma vida sexual ativa, Ester se torturava com a possibilidade de engravidar por pensar em sexo. Linda Klein (2018) relata histórias de mulheres que, como Ester, temiam estar grávidas sem terem feito sexo. A própria Klein tomava pílula anticoncepcional, fazia uso de camisinha e testes regulares de gravidez, antes mesmo de fazer sexo com penetração. O pavor de uma gravidez fora do casamento nos persegue.

Nesta seção, trouxemos relatos etnográficos e autoetnográficos sobre como os corpos das sujeitas de pesquisa, suas performatividades de gênero e vivências afetivo-sexuais, produzem subjetividades (des)igrejadas. Princípios morais, como noções de pecado, santidade e pureza atravessam os sentidos que mulheres evangélicas acionam em suas narrativas de vida. A educação sexual religiosa na “*base do terror*” aponta para uma vigilância familiar, pastoral e de consciência que dá o tom de como experiências sexuais, podem ou não, serem pensadas, sentidas e resistidas. Associadas a este conjunto de elementos encontram-se interpelações feministas, evocadas pelas interlocutoras como significativas na produção de suas experiências

de (des)igrejamento. A seguir, analisaremos de que modo interpelações feministas vem sendo mobilizadas pelas interlocutoras.

4.2 INTERPELAÇÕES FEMINISTAS: ENTRE O RECONHECIMENTO E TENSÕES

Em sua pesquisa junto a feministas cristãs, Milena Martins (2020a, 2020b) aponta ser a partir do ensino superior que mulheres evangélicas passam a ter acesso a um repertório crítico e, por consequência, se aproximam do feminismo enquanto teoria e movimento. Conforme relatado no primeiro capítulo, foi estando na universidade que me interessei pelas epistemologias feministas. O que não havia mencionado até aqui, é ter sido no ambiente universitário que tive a oportunidade de conhecer uma mulher declaradamente feminista.

Miriã¹²² era membra do coletivo de universitários cristãos. Liderava células, participava de ações evangelísticas e atuava na coordenação do coletivo. A conheci em meu primeiro dia no campus, na recepção cristã aos calouros. Ela cursava Letras e se dividia entre a graduação, a militância no movimento estudantil e o grupo de universitários cristãos. Miriã foi minha primeira referência de feminista. Com ela, aprendi a interpretar o contexto histórico e social em que o texto bíblico foi escrito e a reconhecer na figura de Jesus elementos revolucionários no trato com as mulheres.

Na prática evangélica, somos orientadas por uma pedagogia dos testemunhos (Eduardo DULLO, 2011; Raphael BISPO, 2019; Bruno REINHARDT, 2016). São as enunciações públicas, em torno de mudanças de mentalidade (Metanoia) e transformações de postura, que fortalecem as espiritualidades individuais e comunitárias. Conhecer e ouvir o testemunho feminista de Miriã, contribuiu para que eu me engajasse em novas leituras. Naquele momento, eu já me reconhecia tendo um perfil político voltado à esquerda, pois havia me encantado pelo Manifesto do Partido Comunista (Karl MARX e Friedrich ENGELS, 2008) ainda no ensino médio. Diante desse contexto, traçar paralelos entre agendas feministas e pautas cristãs, se deu de modo orgânico.

Ter Miriã como um exemplo de feminista comprometida com sua religiosidade, deu leveza ao meu processo de me identificar enquanto feminista. A seguir, contemplaremos o modo com que as interlocutoras se constituem enquanto sujeitas marcadas pela religião cristã evangélica e pela experiência do (des)igrejar a partir do encontro com repertórios feministas, seja por meio da identificação ou de resistências.

¹²² Nome fictício.

4.2.1 Perceber-se evangélica e feminista: recusas, resistências e ressignificações

Nem sempre identificar-se com o feminismo acontece de forma descomplicada. Ao contrário de mim, Rebeca era resistente ao feminismo:

Como eu fui criada dentro da igreja, o feminismo era um tabu muito grande para a gente. Era algo absurdo. Então eu tinha um bloqueio muito grande. Eu descobri o feminismo pelo YouTube, porque eu fui pesquisar, acho que Maíra Medeiros. Pesquisar e falar assim: “deixa eu ver que idiotice essa mulher está falando”. E comecei a ver que, realmente, era tudo o que eu pensava e aí ficava mais irritada, por ver que a pauta feminista me atingia e agregava, me abraçava... (Rebeca, videochamada, 08 ago. 2021).

A motivação de Rebeca para acessar o canal de Maíra Medeiros¹²³, estava em adquirir o repertório necessário para tecer argumentos contra uma *youtuber* feminista, pansexual e secular (não evangélica). Porém, Rebeca foi surpreendida por pautas que a “atingem” e lhe “abraçam”. Como exemplo de temas que lhe tocam, cita a luta contra o assédio e a violência. Tendo sido alcançada pelo discurso da *youtuber*, Rebeca passou a se reconhecer como feminista, mas ressalta: “não aquela feminista extrema que faz absurdos”. Seu receio está em ser associada a estereótipos feministas, em geral, de mulheres descritas como aquelas que destilam ódio aos homens (misandria) e protestam com os seios à mostra.

Youtubers como Maíra Medeiros, Natály Neri e Jout Jout foram apontadas como agentes de formação feminista por outras pesquisadoras (Paula CORUJA, 2017; Ana Carolina dos SANTOS, 2021). As influenciadoras utilizam seus canais no *Youtube* e demais redes sociais, para abordar temáticas de empoderamento, violência de gênero, sexualidade, questões raciais e explicar, ou mesmo satirizar, dinâmicas patriarcais. O compartilhamento de experiências pessoais marca a dinâmica dessas práticas e ativismos, alcançando meninas e mulheres e possibilitando identificações feministas plurais.

Diferente de uma geração de evangélicas, como eu e Rebeca, que acessaram o feminismo na fase adulta, Ada o conheceu aos 10 anos por meio de “*fóruns na internet*”. “*Eu cresci um pouco nisso, sabe? Tendo o feminismo como parte da minha vida, parte da minha construção ideológica, política...*”. Ana Carolina dos Santos descreve o “feminismo teen” como uma ruptura na forma com que gerações anteriores chegavam até o feminismo. Se antes

¹²³ Idealizadora do canal “Nunca Te Pedi Nada” com mais de dois milhões de inscritos (no momento de escrita dessa dissertação). Entre os vídeos mais assistidos, estão paródias de músicas famosas, tematizando machismo, família tradicional e vivências LGBTQIA+.

o processo de formação de uma identidade feminista passava por institucionalidades tradicionais de luta política (2021, p.138), adolescentes (e mulheres adultas, para citar Rebeca) têm utilizado as redes sociais como lugar primário de instrução feminista.

Em seu campo, Santos verifica que, para essas meninas, se descobrir feminista é se enxergar como potencial vítima de violência de gênero e vislumbrar no feminismo um caminho de “liberdade”.

Essa experiência de liberdade, no discurso das meninas, está relacionada ao modo como a diversidade do corpo, em relação a um padrão determinado, é equacionado. Da perspectiva das meninas, perceber-se como diferente de um determinado padrão (estético-corporal e sexual são destaques nas entrevistas) implica um duplo movimento: questionar o padrão e positivar a diferença em relação à norma como uma expressão de si (SANTOS, 2021, p. 143-144).

O corpo de Ada está marcado pela experiência da racialização. Desde menina, ela vivencia a hegemonia da branquitude, seja no ambiente escolar/universitário ou em igrejas evangélicas pelas quais passou. Marta, outra interlocutora negra, parte do feminismo para interpretar o discurso de controle dos corpos em sua antiga denominação (Assembleia de Deus), classificada por ela como “*racista*”. Epistemologias feministas que interseccionam eixos de diferenciação como raça/etnia, gênero, sexualidade, classe, deficiência, religiosidade, entre outras, são estratégicas no processo de entender o mundo, assim como na construção de identidades e lutas políticas.

Diferentes fazeres teológicos tem se alinhado a essa mudança epistêmica, a partir da difusão da Teologia Negra (Célia PATRIARCA, 2021; Ronilso PACHECO, 2019), Teologia Feminista (Mercedes BRANCHER, Nancy Cardoso PEREIRA, Irene FOULKES et. al, 1996) e Teologia Queer (André MUSSKOPF, 2012; MUSSKOPF e Ana Ester Pádua FREIRE, 2020). As interlocutoras Júnia e Priscila mencionam as teologias feministas e negras, respectivamente, na construção de suas espiritualidades. Quando conversamos, Priscila havia concluído um ciclo de estudos sobre cristianismo e supremacia branca¹²⁴. Naquele momento, ela se voltava para a teologia feminista como um novo campo de interesse, já tendo assistido a uma aula com a teóloga feminista Ivone Gebara¹²⁵.

¹²⁴ Priscila participava de um grupo de estudos online coordenado por um pesquisador que havia produzido uma tese de doutorado sobre o tema.

¹²⁵ Ivone Gebara é uma das principais referências na Teologia Feminista e Ecofeminista brasileira. Além de teóloga e autora de mais de 30 livros publicados, Gebara é freira pertencente a Congregação das Irmãs de Nossa Senhora. Para saber mais sobre esta e outras teólogas feministas: <https://angeliquisses.com/teologia-feminista/> Acesso em 07 fev.2022.

Por interpretar a bíblia a partir da teologia feminista, Júnia e o antigo pastor viviam sob tensão. Ela conta que, depois de ter sido expulsa, ficou sabendo que, ao ser questionado se tinham feministas em sua igreja, o pastor respondeu que sim, mas que ele se perguntava se as feministas conseguiriam conviver com as “*crístãs genuínas*”. Portanto, feminismo e teologia feminista não seriam coerentes com a espiritualidade cristã. “*É nessas entrelinhas que você pesca a compreensão dele e a mentira, que feminista não é uma crístã genuína*”.

Se revelar como feminista a familiares e lideranças pode gerar confrontos. Tendo isso em mente, Rebeca evita falar sobre o assunto com qualquer pessoa: “*até dentro da minha família é uma questão. Quando eu falo que eu sou feminista, quando eu falo que eu vou ensinar minha filha para ser feminista é uma questão até hoje*”. O estigma em torno da identidade feminista é bem representado pelo livro “Feminismo: perversão e subversão” (2019) de Ana Caroline Campagnolo¹²⁶. Campagnolo, que é cristã de vertente presbiteriana, classifica o feminismo como:

[...] um movimento político que contribui para o desentendimento e a crescente amargura entre os sexos, acelera a desagregação familiar, induz à eterna insatisfação e libertinagem sexuais, valendo-se, para isso, de discursos sofistas, pesquisas fajutas e manchetes tendenciosas, geralmente, às custas do dinheiro de contribuintes alheios ou contrários a tais objetivos (2019, p.375).

A primeira vez que Júnia tornou público o fato de ser feminista, foi comentando uma postagem no *Instagram* feita por uma pastora de um movimento nacional de jovens evangélicos. No contexto da postagem, estavam as discussões sobre feminilidade bíblica (Carolyn MCCULLEY, 2018) e o livro de Campagnolo (2019), que estava por ser lançado. A pastora dizia que o feminismo subvertia toda a vida das mulheres, plantando arrogância e sendo um incentivo contra a maternidade. Júnia diz ter comentado a postagem “*contextualizando a realidade da América Latina e o desenvolvimento das relações de gênero*”. Ao final do comentário, se identificou como “*líder de adoração e feminista*”.

Foi com essa situação que eu falei, pronto! Agora publicamente eu me assumi feminista, ou seja, tudo aquilo que eu estava gestando internamente veio à tona com a força da narrativa, do discurso público. E eu não me senti arrependida, eu não me senti fora do Corpo de Cristo, deslocada do Corpo de Cristo. Porque meu receio antes de assumir isso, era exatamente essa sensação de que eu estava fazendo uma coisa errada [...] mas aí eu não senti nada disso. Eu só falei “não, beleza, eu sou feminista e acabou”. Foi aí que eu comecei a ler alguns artigos, porque eu sempre li muita

¹²⁶ Ana Caroline Campagnolo, deputada estadual pelo estado de Santa Catarina é alinhada ao ideário bolsonarista. Ela é formada em História e mentora no Clube Antifeminista. Campagnolo ganhou destaque nacional quando decidiu processar sua ex-orientadora a acusando de perseguição religiosa. Para saber mais: <https://caterinas.info/ja-estou-farta-de-relacionarem-meu-processo-ao-programa-escola-sem-partido/> Acesso em 10 fev. 2022.

coisa solta sobre feminismo. A minha trajetória como feminista se iniciou ali (Júnia mensagem de voz, 30 jul. 2021).

Júnia “gestava” o feminismo de modo privado havia algum tempo. Ver a pastora usando de argumentos descontextualizados e o acusando de coisas que não lhe faziam sentido, foi o impulso que ela precisava para se assumir feminista. O receio de se sentir “errada”, ou “deslocada”, não a afligiou, talvez por ter tido, naquele momento, uma rede de apoio entre amigas que validaram seu ponto de vista, curtindo seu comentário e acolhendo sua revelação.

Como consequência da declaração pública de Júnia, uma família “ultra direita e bem intolerante”, saiu da igreja por sua causa, dizendo que ela, a líder do louvor, “adorava coisa do demônio”. Desde esse momento, o pastor começou a querer cercear suas manifestações políticas, especialmente aquelas que se tornavam públicas (vale lembrar que se declarar “antifascista” nas redes sociais, viria a ser o motivo para sua expulsão). É preciso destacar que a relação de Júnia com o pastor sempre foi instável. Ela conta do “juízo de valores” que ele tinha em relação a ela. A acusava de ser “grossa” e tentava “boicotar” sua participação no louvor. Situações que Júnia interpreta como “machismo” e que poderíamos traduzir a partir dos conceitos de violência de gênero e abuso religioso.

Após ter sido expulsa da igreja, Júnia foi acolhida por um coletivo nacional de evangélicas feministas, onde diz ter “quebrado muitos paradigmas”. Em sua antiga igreja diziam que “feminismo é imaturidade, infantilidade, coisa da idade”, o que lhe parecia uma tentativa de a “descrédibilizar”. Chegando no coletivo, Júnia passou a ter contato com mulheres mais velhas, politizadas e com carreiras consolidadas, que lhe testemunharam o que ela já sabia: feminismo não é coisa da idade. As mulheres do coletivo lhe “apresentaram Deus”.

Durante toda essa experiência é óbvio que a minha espiritualidade ela não ficou cristalizada, ela não ficou pausada. Porque eu saí de uma igreja, perdi o contato com um tipo de espiritualidade que eu já tinha, mas minha espiritualidade não foi pausada. A partir desse momento, da expulsão e do acolhimento do coletivo, eu experimentei Deus na dor. E isso foi uma experiência espiritual muito poderosa para mim. E não só na minha dor, porque também, juntamente com o coletivo vem a ideia de alteridade. Então a dor em que eu sinto Deus, que eu aprendo a ver Deus, a vislumbrar Deus, os atributos de Deus na minha dor, não é só a minha dor, é também a dor do outro. Então é um espaço onde a gente é acolhida, há um acolhimento mútuo, há um compartilhamento das nossas dores, e nesse processo nós vemos Deus. Nós vemos Deus nos transformando, nós vemos Deus chorando junto com a gente. E isso para mim foi de veras poderoso. Muito, muito poderoso. Isso trouxe Deus para minha circunstância. Eu não mais orava a Deus falando “Deus, por favor, me tira esse choro, eu só quero fingir que isso não aconteceu...”. Eu não orava mais dessa forma, pelo contrário, eu orava “Deus, eu sei que você está comigo e eu sei que agora você está sentindo o que eu sinto... Se eu sinto isso, quanto mais você, que me conhece, às vezes, muito mais do que eu, sabe das minhas potências muito mais do que eu”.

Enfim... Eu fico um pouco emocionada quando falo sobre isso (Júnia mensagem de voz, 30 jul. 2021).

O relato emocionado de Júnia expõe o quanto a experiência coletiva tem sido essencial para o desenvolvimento da sua espiritualidade. Júnia não teve autonomia para decidir desigrejar. No entanto, pode escolher se aproximar de outras evangélicas feministas, experimentando novos caminhos em sua trajetória espiritual. Junto ao coletivo, ela ressignificou uma violência que lhe causava dor, passando a enxergar o desigrejamento como um processo de se achegar mais a Deus, o reconhecendo em seu sofrimento e nas dores de outras.

4.2.2 Cristã e feminista?: tensionamentos entre cristianismo e feminismo

Sobre ser cristã e feminista, Queila não identifica nenhuma contradição. Já Ester tem dificuldade de compreender como algumas mulheres vinculam o feminismo à religião cristã. Depois de ler um artigo que eu havia compartilhado com ela¹²⁷, Ester foi escutar o Redomascast, podcast do Projeto Redomas, tendo então acesso à narrativa de evangélicas feministas. No entanto, mesmo após ouvir o podcast, Ester seguiu tendo dúvidas sobre como manejar a teoria feminista à fé cristã.

A prima de Ester, Rute, se considera feminista e não tem dificuldade em relacionar feminismo e cristianismo. Isabel pensa parecido, e assim como Júnia e Priscila, sabe que o feminismo a ajuda a interpretar a bíblia:

Eu acredito que, hoje, muita coisa da bíblia não cabe mais porque tem a ver com a época. Tem a ver com a interpretação, tem a ver com as necessidades sociais da época... Então tenho problema, na verdade com cristãos, pastores no geral, que tratam o machismo como a coisa mais incrível e perfeita do universo, então, assim... Eu tenho problema com pessoas, sabe? Com a bíblia não, porque eu sei que é um livro que foi escrito há muito tempo... e com Deus muito menos! Agora com pessoas e a forma como elas interpretam, isso me incomoda, porque a bíblia é cheia de machismo. Infelizmente ela é cheia de machismo, muito porque naquela época tinha muito disso (Isabel, mensagem de voz, 23 jul. 2021).

Reconhecer machismo na bíblia, nem sempre é uma tarefa fácil às evangélicas, sobretudo, porque põe em xeque a inerrância do texto bíblico. Me recordo de um evento que ajudei a organizar com um grupo de amigos. Pedimos para que uma colega teóloga fizesse uma

¹²⁷ Desde o início da pesquisa, me propus a dividir com as interlocutoras o conhecimento que tenho desenvolvido sobre o tema. Compartilhar minha produção é um posicionamento político que considera que a pesquisa científica deve servir à comunidade externa, tanto quanto aos pares acadêmicos. Portanto, enviei as interlocutoras um artigo onde eu tensionava um episódio do Redomascast sobre “cultura da pureza” e experiências afetivo-sexuais de desigrejadas (LOPES e BONETTI, 2021). É a este artigo que Ester faz referência.

exposição em torno da questão: a bíblia é machista? Na época, a palestrante defendeu ser anacrônico chamar a bíblia de machista, pois os acontecimentos teriam se desenvolvido em um contexto patriarcal. Portanto, dizer que a narrativa bíblica é machista, não seria uma forma correta de interpretar as dinâmicas sociais da época representada.

Em “10 mentiras que contam sobre o feminismo nas igrejas”¹²⁸, Simony dos Anjos (2020) explica que teólogas feministas estudam a bíblia a partir de uma hermenêutica da “suspeita”. Portanto, a interpretação dos ordenamentos bíblicos se dá mediante uma postura crítica, de desconfiança frente às interpretações “machistas” e das “coisas injustas da época em que a bíblia foi escrita”. A prática da suspeita serviria para impedir a “manutenção do patriarcado e do machismo que os homens instituíram na religião”. Sendo assim, Simony dos Anjos nos apresenta um feminismo cristão que contesta as relações patriarcais do texto bíblico e a forma com que estão implicadas nas dinâmicas sociais contemporâneas, desde as vividas no ambiente doméstico àquelas reproduzidas no espaço religioso.

No capítulo anterior sobre (des)igrejamentos, citamos o teólogo Alexandre Bilhalva (2020) que analisa o que ele chama de “desigrejismo radical” (p.108) como uma “desconstrução de tudo que é bíblico” (idem). A suspeita de Bilhalva tem razão de ser. Desconstruir uma leitura hegemônica da bíblia faz parte de alguns processos de desigrejamento, como aqueles experienciados por interlocutoras que acessam interpelações feministas.

Essa desconstrução, temida por familiares, instituições e teólogos (homens) como Bilhalva é, por vezes, interpretada pela chave do *desviar*, ou ainda da *heresia*. Não é à toa que para pensar feminismo, ou teologia feminista, dentro das igrejas é preciso muita disposição para encarar os enfrentamentos que se sucederão, tais como o silenciamento e expulsão, como no caso de Júnia.

Junto a Isabel, Marta - feminista desde os 20 anos -, também acredita que o feminismo a ajuda a interpretar algumas passagens da bíblia, assim como se reconhecer como parte da comunidade LGBTQIA+, a faz estudar a bíblia por outra perspectiva: “*na minha interpretação não é pecado ser parte desse grupo, mas para a maioria das pessoas da igreja às práticas são pecaminosas por uma interpretação errada dos versículos*”. Marta, Isabel, Queila e Priscila, enquanto evangélicas bissexuais, requerem que a bíblia faça sentido às suas vidas, sendo preciso

¹²⁸ ANJOS, Simony dos. 10 mentiras que contam sobre o feminismo nas igrejas. *Catarinas*, 25 ago. 2020. Disponível em: <https://catarinas.info/10-mentiras-que-contam-sobre-o-feminismo-nas-igrejas/> Acesso em 01 mar. 2022.

interpretá-la de forma crítica e atualizada. Estamos diante do que Queila chama de tornar “*possível a existência*”.

Em sua experiência (des)igrejada, Queila acredita que foi o “*o desmantelamento da idealização que eu tinha em relação a igreja*” que lhe permitiu ouvir “*outras formas de ver e pensar a bíblia*”, alterando seu modo de se relacionar com a sua espiritualidade. “*O certo e errado criaram outros significados quando eu precisei manter minha fé através de outras coisas que não fossem a instituição igreja e isso me fez ouvir outras formas de ver e pensar a bíblia*”.

Quando conversei com Queila, perguntei se a sua dissidência, em termos de gênero e sexualidade, lhe causava algum tipo de angústia ou crise de fé e ela me respondeu que: “*Não causa análise na minha fé, porque não acho que minha fé dependa de quem eu sou...*”. O que Queila está dizendo é que se perceber bissexual, não afeta a sua fé, mas “*a forma como eu me relaciono com a minha vivência com Deus*”.

Para Ada, interpretar as relações sociais a partir de um olhar feminista interfere em sua busca por ambientes religiosos, pois ela dá preferência a lugares cujo posicionamento seja “*progressista*” ou que, ao menos, deem abertura ao diálogo. Apesar de ser de esquerda, Ada está atualmente igrejada em uma nova congregação (Anglicana) que:

É da área um pouco mais conservadora, mas mesmo assim eu gosto do jeito com que eles lidam com movimentos sociais. Eu acho que tem um respeito muito grande. É uma igreja que deixa o diálogo aberto com relação a isso, porque a maioria simplesmente cala esse tipo de debate... (Ada, videochamada, 19 jul. 2021).

Antes de se igrejar na Anglicana, Ada tinha dificuldade de lidar com a igreja neopentecostal da qual fazia parte, por não ver nas lideranças uma postura de ensino: “*o que me incomodava não eram as regras, mas o fato de não explicarem os motivos de forma clara e objetiva. Às vezes surgia uma proibição do tipo ‘homens, não podem mais usar gravata borboleta’ e eu ficava sem entender*”. Portanto, a demanda da interlocutora não é, simplesmente, encontrar um espaço de fé que corresponda ao seu posicionamento político e social, mas é ter a possibilidade de dialogar sobre aquilo que lhe toca.

Como um dos impeditivos para se conectar as igrejas evangélicas que visitou, Rebeca apresenta o machismo do discurso pastoral. Assim como ela, seus pais estão desigrejados e à procura de uma nova comunidade. Após visitar uma igreja que Rebeca conhecia, e de ter gostado da dinâmica da instituição, sua mãe a chamou para congregarem juntas naquela igreja.

Rebeca, no entanto, teve de explicar que não conseguiria frequentar aquela denominação por ela não ter a sua “cara”.

Aí eu falei: “Mãe, porque não é a minha cara. Ela é a sua cara [...] o pastor vive falando que quando o homem chegar em casa a mulher tem que estar esperando para dar um beijo. E, assim, eu que saio de casa e vou trabalhar, meu marido trabalha em casa. Eu chego fedendo porque eu fiquei o dia inteiro com um monte de criança. Não tem como. Não casa com a minha realidade. Casa com a sua. O pastor vive falando que as mulheres tem que deixar os homens irem jogar futebol. Eu jamais proibiria meu marido de jogar futebol. Isso para mim é incabível, entendeu? Isso é um absurdo”. Então são coisas que não casam comigo. Não tem nada a ver com o que eu penso. E em relação, principalmente para mim o que mais pega, porque eles nem falam de homossexualismo [sic], não falam nada disso lá dentro. O que falam e que para mim pega mesmo é o machismo que é muito, muito grande. Não tem como para mim a maioria das igrejas que eu tenho ido... Mas como minha mãe fica feliz com o machismo, então tudo bem (Rebeca, videochamada, 08 ago. 2021).

Rebeca enxerga o machismo nas convenções de gênero produzidas e reproduzidas no meio evangélico. A defesa de um cuidado estético para a manutenção das relações conjugais, assim como de uma feminilidade atrelada ao desempenho do serviço doméstico e do exercício da maternidade (Nina ROSAS, 2020), não “casam” com a realidade de Rebeca e seu esposo. É ela quem sai todos os dias, deixando marido e filha para trabalhar. Mais uma vez nos deparamos com a demanda de se encontrar uma comunidade religiosa que tenha um discurso que faça sentido ao que ela acredita e experiêcia.

Ao se “desvencilhar” da igreja onde cresceu (Igreja Nova Vida) e de uma lógica hegemônica, Rebeca se abriu para vários temas, como homossexualidade e feminismo.

Quando eu consegui me desvencilhar bastante das igrejas eu consegui abrir meu mundo, minha visão para o resto do mundo. Porque ali tudo que era falado era tipo assim “não vê isso porque é pecado”, mas eu fui falar “tá, eu vou ver sim, para ver se realmente é pecado e porquê é pecado”. Então eu fui atrás de ver e fui colocando em parâmetro, em perspectiva várias pautas. O feminismo aconteceu assim para mim... Homossexualidade... tudo em volta eu comecei a pesquisar realmente para ver o que que era. E realmente, parece que minha vista se abriu. Por isso que está tão difícil achar uma igreja, porque é muito complicado achar uma que você não se veja como um ET ali dentro. É muito complicado achar. Pelo menos para mim está difícil (Rebeca, videochamada, 08 ago. 2021).

Ver-se como uma alienígena em meio às teologias tradicionais, que tecem argumentos sustentados pela noção de pecado em torno do feminismo e homossexualidade, tem sido o maior impasse de Rebeca em seu desigrejamento e na forma com que ela se percebe enquanto sujeita (des)igrejada. Nesse processo de modular a subjetividade a partir do acesso a outras formas de enxergar o mundo, Sarah nos fornece a análise de que era “fundamentalista” antes de entrar na universidade, sendo o curso de Direito um “divisor de águas na sua vida”, que a ajudou a pensar em outras realidades e a conviver com pessoas que pensavam e viviam diferente dela.

Mulher, eu era muito fundamentalista! Muito cabeça fechada mesmo. O meu curso foi um divisor de águas na minha vida para várias temáticas, para temática da homossexualidade, do racismo... de várias coisas que eu não sentia... Eu sempre fui uma pessoa muito de justiça social, mas tinha algumas temáticas que eu não olhava tanto. Quando eu entrei na faculdade a gente estuda com ateu, com homossexual, com negro, branco, umbandista, espírita e tudo mais, então eu tive que deixar o meu fundamentalismo de lado e ver que tinha outras realidades [...] Eu fui educada pra ser uma pessoa ética, a ser uma pessoa empática, porque na igreja a gente aprende o justo, a ética, o bem viver e tudo mais. Mas eu era muito fundamentalista quando começou o curso e aí eu fui me despidendo disso, dessa religiosidade exacerbada e fui aprendendo a conviver com as diferenças (Sarah, videochamada, 15 out. 2020).

A entrada no ensino superior já foi identificada por outras pesquisadoras e pesquisadores como um elemento importante ao processo de desigrejamento e na ressignificação da fé (Vanderlei FRARI, 2016; Rebeca MACIEL, 2018; Antonio MENDONÇA, 2005). Na experiência de Sarah, foi o contato com pessoas de outras religiosidades e vivências que a fizeram refletir sobre o fundamentalismo em que estava submersa. Embora ela tenha sido socializada em uma religião que prega a justiça social, foi no contexto universitário que ela foi confrontada em sua própria ignorância – vale destacar que Sarah nos relatou ter chegado a universidade sem conhecer seu próprio corpo e nunca ter ouvido falar em clitóris.

Assim como Rebeca, Priscila se incomoda com o discurso de gênero apresentado em teologias hegemônicas. Priscila nos conta que, enquanto estava igrejada, “*fugia*” de palestras e eventos direcionados às mulheres, por discordar das orientações sobre sexualidade, família e casamento. “*Não sabia que era do Vale¹²⁹, mas já sabia que não era machista*”. Mesmo antes de se reconhecer como bissexual, Priscila problematizava o lugar direcionado às mulheres evangélicas. Desde que iniciou seu processo de desigrejamento, ela passou a analisar criticamente e entender que “*ser mulher na igreja é estar de frente com uma estrutura opressiva. Eu só venho me dando conta de como esse recorte de gênero é massacrante dentro da igreja agora*”.

Ao tratar dos conselhos pastorais de Ana Paula Valadão¹³⁰, Nina Rosas (2020) apresenta a defesa de uma feminilidade e de um aprendizado de gênero voltado à conjugalidade e à maternidade compulsória. Rosas descreve a promoção de um modelo bíblico de esposa que está sempre ocupada, servindo à família e à igreja. A identidade dessa mulher estaria atrelada

¹²⁹ Alusão a gíria “vale LGBT”. Dizer que se é do vale, quer dizer que a pessoa se identifica como parte da comunidade LGBTQIA+.

¹³⁰ Ana Paula Machado Valadão Bessa é vinculada a Igreja Batista da Lagoinha de Belo Horizonte/MG. Junto de seu esposo, Gustavo Bessa, lidera uma sede da igreja em *Boca Raton* (EUA). Valadão é fundadora do Diante do Trono, grupo musical com mais de 40 álbuns lançados.

ao marido e ao desempenho da maternidade, pois filhos e filhas são entendidos como parte da experiência do casamento e a escolha de não os ter escaparia da vontade de Deus.

O exercício da submissão aparece como uma prerrogativa às mulheres cristãs. A insubmissão no discurso de Valadão, e de outras tantas lideranças evangélicas, é percebida como uma ação demoníaca que age em prol da destruição da família. Logo, o sucesso matrimonial recai sobre a mulher, sendo ela a principal responsável por buscar a intervenção divina em situações de crise. Dentre as orientações de Valadão, há também o uso do sexo como arma para lidar com crises conjugais e encorajar a autoestima do marido. O prazer, embora estimulado, é restrito às práticas com o cônjuge, sendo a mulher sábia submissa na cama.

Rosas ainda descreve como o antifeminismo de Valadão atribui ao movimento feminista um projeto de destruição dos gêneros entendidos como naturais, sendo essa uma violação aos ensinamentos bíblicos. Nessa perspectiva, se entende que, com o avanço do feminismo, os homens teriam perdido seu lugar na sociedade. Como consequência, a instituição familiar estaria em risco e é a ela que se deve proteger a todo custo.

Discursos como o do pastor que orienta mulheres a receberem o marido depois de um dia de trabalho com um beijo, ou aqueles como o de Valadão que definem práticas de feminilidade e masculinidade, de acordo com uma verdade divina, vem sendo contestados por mulheres evangélicas a partir de um repertório feminista que tensiona concepções de machismo, relações patriarcais, dissidências de gênero, sexualidade, capitalismo e militância (Flávia Valéria MELO, 2021).

Mesmo entre as interlocutoras que não se identificam como feministas (Ana, Ester e Queila)¹³¹, não encontrei discursos que considerem feminismo e cristianismo intercambiáveis. Em Ana, a ressalva está no foco que se dá à militância no lugar do comprometer-se com o *“Reino de Deus:*

Dá para ser feminista, mas acho que tudo tem seu preço. Depositar energia numa militância suga a energia que poderia estar em coisas que envolvem o Reino de Deus. Fora que em um cotidiano de militância você se envolve com muitas situações e pessoas que em nada te edificam, muito pelo contrário, sempre que possível irão atacar sua fé. Acho que o que deveria acontecer é um evangelho genuíno sendo ensinado principalmente para crianças. Acho que pais deviam parar de adiar educação religiosa e jogar tudo pra cima de professoras de EBD. Se a família entendesse que educação cristã começa desde pequeno não haveria tanta necessidade de militância feminista na vida adulta. Eu creio que Cristo é a solução de tudo. Mas Cristo só vai mudar a sociedade quando deixarmos sermos mudados por Ele. As crianças precisam de Jesus e os meninos que são crianças mais ainda, para

¹³¹ Não dialogamos sobre feminismo junto a Priscila e Sarah, questionando sobre suas (não) identificações, pois ambas não retornaram nosso contato para participar da segunda rodada de entrevistas.

aprenderem a crescer nesse mundo caído e não se corromperem por ele (Ana, mensagem de texto, 26 jul. 2021).

O que Ana está nos comunicando, de certa forma, se aproxima do que a cientista da religião Alana Carla Lucena Farias (2021) afirma em torno do lugar do cristianismo no fim da opressão das mulheres:

O fim da opressão das mulheres não virá com a contestação da Bíblia ou com a superação do cristianismo, pelo contrário, apenas encontraremos a verdadeira liberdade, a paz e a promessa de um futuro livre de injustiças se olharmos para a Palavra como verdade absoluta e vislumbrarmos o dia em que Cristo reinará completamente. Só assim as mulheres serão verdadeiramente livres e realizadas, terão as suas feridas curadas, os seus traumas esquecidos e os medos superados (2021, p.87).

Ana e Farias partem da noção de que “*Cristo é a solução de tudo*”. A interlocutora compartilha da cosmovisão de que a religião cristã é a única militância possível. A educação religiosa das crianças, seria fundamental para que meninos/homens não se “*corrompam*”, tornando o feminismo desnecessário. Como um exemplo de militância mais “*coerente*” com sua fé, Ana cita o trabalho da OSC Rio de Paz¹³²:

Buscam tratar as coisas pela raiz, que é o que acho mais razoável. Além do fato de que eles lutam, mas também fazem acontecer. Não só falam, sabe? Mas dão assistência para famílias carentes, por exemplo. E isso acho que vai na parte do “cuidar dos pobres e das viúvas” que a bíblia diz. Além do que, creio que também fazem certo trabalho evangelístico - apesar de não ter visto nada sobre isso claramente. Sei que o líder é um pastor... (Ana, mensagem de texto, 26 jul. 2021).

Em sua perspectiva, militar em causas que não “*edificam*”, ou que não realizem assistência social, não é uma forma coerente de se gastar energia. É por isso que Ana é voluntária em uma OSC cristã de sua cidade (Vitória/ES), que promove assistência a crianças em vulnerabilidade social. Contudo, apesar de não se considerar feminista, e ter ressalvas quanto à militância em qualquer movimento social secular, Ana diz “*também não me desconsidero*”. Ela acredita que, para “*abraçar uma ideologia*” é preciso muito estudo, coisa que ela ainda não fez em torno do feminismo.

Mas com as ideias gerais eu concordo muito, como igualdade de salários entre homens e mulheres, leis anti-feminicídio, ascensão feminina em todo e qualquer tipo de profissão, etc. Na verdade, não sei dizer a fundo pelo que lutam, mas nessa ideia de igualdade sou a favor. Só não tenho opinião formada sobre aborto (Ana, mensagem de texto, 26 jul. 2021).

¹³² A organização social Rio de Paz atua no Rio de Janeiro promovendo desde manifestações simbólicas contra violações de direitos humanos a atuações em projetos sociais. Para saber mais: RIO DE PAZ (Rio de Janeiro). Rio de Paz. Disponível em: <http://riodepaz.org/> Acesso em: 04 abr. 2021.

Dessa forma, vemos que interpelações feministas, como igualdade de salários e leis que criminalizam violências de gênero, também podem ser mobilizadas na constituição da subjetividade de mulheres marcadas pela religião. Ou seja, mesmo aquelas que não estão prontas para “*abraçar*” a ideologia feminista, ou até as que são declaradamente antifeministas como Ana Paula Valadão, podem, ocasionalmente, fazer uso de concepções e demandas feministas na construção de seus argumentos.

Assim como Ana, Ester e Queila partilham das ideias gerais do feminismo, sem se considerarem feministas. Para Ester, o que lhe impede de se autoidentificar enquanto feminista, está no que ela explica como “*falta de repertório*”. Portanto, há um entendimento entre essas interlocutoras de que, para ser feminista, é preciso ter estudado e refletido profundamente as pautas do movimento.

Queila traz a indisponibilidade para a militância como o motivo para não se considerar feminista. Ao contrário de Ana, Queila não vê problema em cristãs serem militantes, mas acredita que, para ela, ter legitimidade em se apresentar como feminista, é preciso, necessariamente, se engajar na militância. Apesar de não militar e de não se sentir feminista de fato, Queila considera que os ideias feministas não “*escapam de qualquer coisa que eu faço*”.

Por outro lado, a militância em Ada é referenciada como forma de explicar o lugar que ela tem ocupado enquanto feminista. Ela não se considera mais uma feminista militante por ter deixado de colaborar com organizações feministas (por algum tempo, ela fez parte da equipe do coletivo de evangélicas feministas). Portanto, quando Ada pensa em militância ela pensa em institucionalidades.

No decorrer desse capítulo, visualizamos como o processo de se constituir enquanto um corpo em (des)igrejamento é marcado pela experiência de gênero, sexualidade e ao acesso às interpelações feministas. O movimento de Júnia em “*descobrir a liberdade*” a partir de sua militância no coletivo de evangélicas feministas, ressoa na narrativa de mulheres (des)igrejadas que constroem novos sentidos à sua espiritualidade em meio aos processos de desigrejar.

Para Ester, o desigrejamento lhe trouxe a liberdade de conhecer a si mesma: “*you começa a se conhecer em relação a seus hábitos, porque agora você tem que pensar: ‘o que que eu vou fazer agora que tenho o domingo livre, agora que eu não preciso ficar todo dia de noite na igreja?’*”. O desigrejar também pode trazer autoconhecimento em relação à sexualidade, como no relato de Queila, Priscila, Isabel e Ester:

Agora você tem liberdade e autonomia para fazer o que quiser. Então começa a se conhecer, conhecer o que você gosta, conhecer o seu corpo sem sentir que você vai para o inferno. E, sobre essa questão, além da culpa, você começa a se questionar sobre alguns absurdos que são falados na igreja, no geral, tanto em relação a dinheiro, quanto em relação à sexualidade, a partir do momento que você começa a questionar não tem mais volta. Eu acho também que é um dos motivos que eu não consigo me ligar completamente a uma igreja, porque eu não consigo concordar com as coisas que as igrejas falam (Ester, videochamada, 28 out. 2020).

A liberdade para viver a sexualidade e experimentar novas *possibilidades de existência* aparece nas práticas de (des)igreja através de um *desmantelamento* das noções de igreja, pecado e santidade, que animam as vidas vividas (MOORE, 2000) das interlocutoras. A educação na *base do terror* e a *autocondenação* da própria *consciência* são interpelados por repertórios feministas/progressistas. A teologia da prosperidade, os códigos morais de pureza e as condenações em torno das performatividades dissidentes são postas em xeque e, em alguns casos, são um movimento que *não tem mais volta*, até porque, como frisa Júnia “*afinal, foi para a liberdade que Cristo nos libertou*”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer deste trabalho, a experiência evangélica desigrejada foi localizada historicamente e construída a partir da interlocução entre diferentes discursos de (auto)identificação no campo de pesquisa. Com a elaboração da categoria (des)igrejar, passamos a entender que todo desigrejar produz um igrejar, sendo práticas sociais que coexistem e se constituem mutuamente a partir da interação entre instituições, discursos e sujeitos. O (des)igrejar enquanto categoria analítica e política, versa sobre uma multiplicidade de trajetórias não lineares, marcadas por uma temporalidade fluída e permeadas por processos de ressignificações de práticas, crenças e sentidos.

Nosso objetivo ao apresentar as trajetórias em (des)igrejamento de jovens evangélicas, foi o de desvelar os processos de produção de sentidos às “vidas vividas” (MOORE, 2000), constituídas a partir do envolvimento prático das subjetividades múltiplas e contraditórias que corporificamos. Os percursos religiosos, articulados às convenções de gênero, sexualidade e outros eixos de diferenciação, nos mostraram como as concepções de igrejar e desigrejar são fabricadas. Deste modo, encontramos o tensionamento da noção de desigrejar associada a outras experiências, tais como desvio, expulsão e despertencimento ante a indisponibilidade de outras “*possibilidades de se existir*” enquanto corpo dissidente, conforme elaborado pelas interlocutoras da pesquisa.

A análise dos processos de desigrejamento nos serviu para explicar como experiências de despertencimento a comunidades de fé (seja por escolha ou violência) estão, sobretudo, associadas à contrariedade diante de códigos morais e posicionamentos políticos disseminados em igrejas evangélicas brasileiras. A ausência de redes de afeto e a indisponibilidade para se engajar em comunidades religiosas também apareceram para mostrar que a necessidade de se sentir “*encaixada*” diante de uma igreja/instituição está entre os principais motivos para a prática do desigrejar.

A Conferência “Desigrejados”, organizada pela Igreja Cristã Gelo e Fogo (ICGF) e pela Igreja Reforma e Carisma, foi o espaço em que essa pesquisa teve início. Nessa conferência foram abordadas as “*crises de interlocução*” entre igrejas evangélicas e as temáticas sociais enquanto mobilizadoras ao desigrejamento. Entre nossas interlocutoras, nos deparamos com narrativas que corroboram a hipótese lançada pela conferência.

No último capítulo, especificamos as principais demandas sociais das interlocutoras, desde as que partem de experiências de performatividades de gênero e práticas sexuais dissidentes (BUTLER, 2021), até o encontro com interpelações feministas/progressistas.

Acerca das subjetividades (des)igrejadas, identificamos categorias relevantes na compreensão de como as interlocutoras negociam sua experiência religiosa. A partir da noção de *“culpa esquisita”* e *“sensação de escondido”*, vimos que performatividades e sexualidades não normativas, são centrais no surgimento de embates familiares. A disciplina e vigilância exercidas pela figura materna, junto da associação do desigrejamento a sentimentos *“desviados”* (como a paixão pelo mesmo gênero) são exemplos de como convenções de gênero e sexualidade estão implicadas na produção do conceito de *“pecado”* e projeto divino.

A ideia de pecado, direcionada às práticas sexuais vividas foras da conjugalidade são tensionadas no campo, tanto por interlocutoras como Ana que recorrem a sensação de *“peso na consciência”* para explicar experiências anteriores ao igrejamento, como do medo da gravidez apontado por Ester e Rute. O manejo da noção de pecado se dá também por meio da ressignificação das normas de conduta, como em Isabel que decidiu perder a virgindade antes do casamento pois *“Ele [Deus] sabe os meus motivos e o porquê de eu não querer fazer daquela forma”*, assim como Marta que, por não querer se casar, não vê sentido em esperar para desfrutar da sua sexualidade.

A demanda por uma educação sexual religiosa, deslocada da cultura da pureza, é apresentada como um recurso a conceituação *“castradora”* de *“santidade”*. Perceber as fragilidades de uma educação sexual empreendida *“na base do terror”*, se dá pela convivência com outras realidades, como no relato de Sarah que ao entrar na universidade foi confrontada pela descoberta da existência do clitóris e de causas sociais que antes lhe passavam despercebidas.

A desconstrução de leituras hegemônicas da bíblia, manifesta em alguns processos de desigrejamento, é decorrente do acesso a interpelações feministas, a um ideário politicamente progressista e à urgência de que a bíblia faça sentido às suas vidas, tendo em vista múltiplas *“possibilidades de existência”*. Vimos críticas ao *“machismo”*, às violências de gênero e a realidade de que *“ser mulher na igreja é estar de frente com uma estrutura opressiva”*, e o modo com que impactam práticas de se igrejar. Para Rebeca é indispensável encontrar uma comunidade com a sua *“cara”*, que não propague ideias machistas de feminilidade e masculinidade.

Quando à identificação feminista, vimos que abraçar uma teologia feminista incide nos caminhos de (des)igrejamento, implicando na constituição de si enquanto sujeita que adere, ou não, uma militância. Em Júnia, sua experiência espiritual vivida em um coletivo evangélico feminista lhe auxilia na ressignificação de uma circunstância de desigrejamento violenta. É junto de outras mulheres de fé que ela confere novos sentidos à sua subjetividade.

A potencialidade das epistemologias feministas, articuladas à religião cristã, despontaram no decorrer dessa etnografia como um objeto de investigação singular, dessa forma, acreditamos que o campo das teologias feministas possa oferecer um conteúdo rico na análise antropológica acerca das questões relacionadas a gênero, performatividades, parentalidades, vida afetivo-sexual e conjugalidades.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, Gustavo de Castro Patrício de. Grupos protestantes e engajamento cultural: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas. In: Encontro Anual da ANPOCS, 41, 2018, Caxambu/MG, *Anais...* Caxambu: 2018.
- ALVES, Maria de Fátima Paz. *Um/uma jovem separado/a no mundo: igreja, juventude e sexualidade na perspectiva de jovens da Assembleia de Deus em Recife-PE*. 2009. 317f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.
- ALMEIDA, Ronaldo de; BARBOSA, Rogério. Transmissão religiosa nos domicílios brasileiros. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Editora Vozes, p. 311-328, 2013.
- ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, 15 (3), p. 92-101, 2001.
- ANDRADE, Eliana Santos. *A visão celular no governo dos 12: Estratégias de crescimento, participação e conquista de espaços entre os batistas Soteropolitanos de 1998 a 2008*. 156f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.
- ANJOS, Simony dos. 10 mentiras que contam sobre o feminismo nas igrejas. *Catarinas*, 25 ago. 2020. Disponível em: <https://catarinas.info/10-mentiras-que-contam-sobre-o-feminismo-nas-igrejas/> Acesso em 01 mar. 2022.
- AQUINO, Rodrigo Bibo de. (Org.) *Mosaico Teológico*. Joinville: BTBooks, 2013.
- ASLAN, Reza. *Zelota: a vida e a época de Jesus de Nazaré*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2013.
- ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- ATTIANESI, Daniel; PASSAMANI, Guilherme Rodrigues. Um urbano pra lá de rural: as particularidades políticas, históricas e culturais que transformaram Campo Grande de arraial a capital. *Cadernos do LEPAARQ*, v. XV, n. 30, p. 56 - 68, 2018.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016a.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: a experiência vivida*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016b.
- BERKENBROCK, Volney José; COSTA, Karen Aquino Rangel da. Jovens evangélicos universitários: a ressignificação da crença e da prática religiosa. *Interações. Belo Horizonte*, v.13, n.24, p.414-435, 2018.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2015.

BILHALVA, Alexandre Oliveira. *Os “desigrejados”*: estudo sobre o fenômeno da desinstitucionalização contemporânea nas igrejas evangélicas. 2020. 114f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2020.

BISPO, Raphael. “Deus dá uma segunda chance”: sofrer e refazer mundos em testemunhos religiosos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 25, n. 54, p. 111-139, 2019.

BONETTI, Alinne de Lima. Etnografia, gênero e poder: Antropologia Feminista em ação. *Mediações*, Londrina, v. 14, n.2, p. 105-122, Jul/Dez. 2009.

BONETTI, Alinne. Gênero, poder e feminismos: as *arapiracas* pernambucanas e os sentidos de gênero da política feminista. *Labrys, études féministes/estudos feministas*, juillet/décembre 2011 -janvier /juin 2012. Disponível em: <https://www.labrys.net.br/labrys20/brasil/aline.htm> Acesso em 03 mar. 2022.

BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya. (org.). *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Editora Mulheres EDUNISC, 2007.

BOMILCAR, Nelson. *Os sem-igreja*: Buscando caminhos de esperança na experiência comunitária. São Paulo: Mundo Cristão, 2012.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, n.26, p. 329-376, 2006.

BRANDÃO, Isaac Palma.; GRABOIS, Pedro Fornaciari. Uma microsociologia do desvio evangélico: os descentramentos de narrativas desviantes. In: Simpósio Regional Sudeste da ABHR, 2, 2015, São Paulo, *Anais...* São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015, n.p.

BRANCHER, Mercedes; PEREIRA, Nancy Cardoso; FOULKES, Irene. et. al. (Orgs.). *...mas nós mulheres dizemos!* Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, n.25, 1996.

BTCAST 18: *Desigrejados e a comunhão dos Santos*. Rodrigo Bibo de Aquino e Maurício Machado. Bibo Talk, 12 dez. 2011.

BURNS, Jum. O Prazer da Espera: uma proposta radical sobre sexo e namoro. São Paulo: Mundo Cristão, 2006.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

BUENO, Sérgio Henrique de Siqueira. As igrejas midiáticas e o aumento dos sem-igreja. *Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FAIFA*. Goiânia, v. 5, n. 2, 2013.

CAMPAGNOLO, Ana Caroline. *Feminismo: perversão e subversão*. Campinas: Vide Editorial, 2019.

CALMON, Diego Sousa Schiavo. Bissexualidade e gramáticas emocionais em relatos de jovens universitários no Rio de Janeiro. *Cadernos de Campo*, vol.28, n.2, São Paulo, 2019.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “Evangélicos de missão” em declínio no Brasil – Exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Editora Vozes, p. 127-160, 2013.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Editora Vozes, p. 63-88, 2013.

CAMPOS-BRUSTELO, Tatiana Neme. *Participação religiosa e relacionamentos afetivo-sexuais de adolescentes evangélicos pentecostais*. 2003. 272f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de pós-graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2003.

CESARINO, Flavia Tortul. A construção da identidade em grupos pentecostais e neopentecostais: a importância do batismo. *Revista Pensata. Guarulhos*, v.6, n.1, p. 201-215, 2017.

CESARINO, Letícia. Como vencer uma eleição sem sair de casa: a ascensão do populismo digital no Brasil. *Internet & Sociedade*, n.1, v.1, p.91-120, 2020.

CESARINO, Letícia. Identidade e representação no bolsonarismo. *Revista de Antropologia*, v. 62, p. 530-557, 2019.

CÉSAR, Marília de Camargo. *Feridos em nome de Deus*. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.

CHIROMA, Livan. *Igreja Orgânica: mobilidade e reconfiguração religiosa: o caso do “Caminho da graça”*. 2014. 138 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2014.

CORUJA, Paula. *Expressões do(s) feminismo(s): discussões do público com a youtuber Jout Jout*. 2017. 225f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Comunicação e Informação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

COSTA, Everton Garcia da; NEBEL, Letícia. O quanto vale a dor? Estudo sobre a saúde mental de estudantes de pós-graduação no Brasil. *Polis*, v. 50, p. 1-19, 2018.

COSTA, Fernando Coêlho. Uma leitura sobre as práticas religiosas da Aliança Bíblica Universitária do Brasil. 2017. 121f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2017.

COSTA NETO, Moisés. *Sexo com fé: um estudo etnográfico sobre mudanças e permanências no comportamento sexual de casais evangélicos*. 2013. 192f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

CUNHA, Christina Vital da. Irmãos contra o império: evangélicos de esquerda nas eleições 2020 no Brasil. *Debates do NER*, v. 21, n. 39, p. 13-80, 2021.

CUNHA, Magali. *A explosão Gospel: um olhar das Ciências Humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

CUNHA, Magali. Política, mídia e religião: o ativismo progressista entre evangélicos brasileiros por meio do Facebook e do Twitter. *C&S – São Bernardo do Campo*, v. 39, n. 3, p. 217-244, 2017.

DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. *Sexualidade e neopentecostalismo representação de jovens da Igreja Evangélica Bola de Neve*. 2006. 229f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Programa de pós-graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.

DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. A dupla linguagem do desejo na igreja evangélica Bola de Neve. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 30 (1), p. 53-80, 2010.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Ensaio sobre a Noção de Poluição e Tabu. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

DULLO, Eduardo. Uma pedagogia da exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 105-129, 2011.

DURAND, Daniel. *Desigrejados*. Clube dos autores, 2017.

EISNER, Shiri. *Bi: notas para uma revolução bissexual*. Editorial Linha a Linha, 2020.

ELLIOT, Elisabeth. Paixão e Pureza: aprendendo a deixar sua vida amorosa sob o controle de Cristo. São José dos Campos: Editora Fiel, 2021a.

ELLIOT, Elisabeth. Deixe-me ser mulher: lições à minha filha sobre o significado de feminilidade. São José dos Campos: Editora Fiel, 2021b.

FARIAS, Alana Carla Lucena. *Feminismo e Cristianismo: uma conversa franca à luz da Bíblia*. [s.l.: s.n.], 2021.

FARIA, Louise Scoz Pasteur de. Etnografia na pandemia: algumas experiências de trabalho de campo. *IFCH UFRGS*. 2020. [publicado em 12 mai. 2020] Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/ifch/index.php/br/etnografia-na-pandemia-algumas-experiencias-de-trabalho-de-campo-1>> Acesso em 14 jan. 2022.

FERREIRA, Matheus Gomes Mendonça; FUKS, Mario. O hábito de frequentar cultos como mecanismo de mobilização eleitoral: o voto evangélico em Bolsonaro em 2018. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 34, p. 1-27, 2021.

FONSECA, Cláudia. O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia ‘em casa. *Teoria e cultura*, Juiz de Fora v.2, n.1 e 2, p. 39 -53, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 27ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

FOUCAULT, Michel. Tecnologias de si. *Verve – Revista do Nu-Sol*, n.6, 2004.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV: as confissões da carne*. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

FRARI, Vanderlei. A cultura gospel e a desinstitucionalização do sujeito religioso: investigação com os desigrejados evangélicos de Londrina. 2016. 139f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.

FRARI, Vanderlei; LANZA, Fábio. (Des)igrejados e novas perspectivas de sociabilidade religiosa. In: VIII Seminário Internacional Práticas Religiosas no Mundo Contemporâneo (UEL-UBI), 2019, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, p. 186 – 204, 2019.

GABATZ, Celso. *O neopentecostalismo e a teologia da prosperidade no Brasil: aspectos de uma identidade religiosa e social na Contemporaneidade*. 2017. 117f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo – RS, 2017.

GAGNON, John. Os roteiros e a coordenação sexual da conduta. In: GAGNON, John. *Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade*. Garamond universitária, 2012. Disponível em: <<http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/1227>> Acesso em 10 de julho de 2020.

GERUZA, Silvia. *Sexo entre a culpa e o prazer: um estudo do discurso evangélico brasileiro sobre a sexualidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

GOMES, Elias Evangelista. *Ensaio etnográfico sobre a socialização da juventude para a sexualidade e a fé: “vem, você vai gostar!”*. 2010. 199f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de pós-graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GÓMEZ, Josefa Buendía (org.). *Palavras de mulheres: juntando os fios da teologia feminista*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2000.

GROSSI, Miriam Pillar. (org.) *Trabalho de campo e subjetividade*. Florianópolis: Publicação do Grupo de Estudos de Gênero e Subjetividade, 1992.

GROSSI, Miriam; SCHWADE, Elisete; MELLO, Anahí; SALA, Arianna. (Org.). *Trabalho de campo, ética e subjetividade*. Tubarão-SC: Editora Copiart e Florianópolis-SC: Editora Tribo da Ilha, 2018.

GROSSI, Miriam Pillar Grossi; TONIOL, Rodrigo (Orgs.) *Cientistas sociais e o Coronavírus*. São Paulo: ANPOCS; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020.

GUERREIRO, Clayton; ALMEIDA, Ronaldo de. Negacionismo religioso: Bolsonaro e lideranças evangélicas na pandemia Covid-19. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 41, n.2, p. 49-73, 2021.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*. Campinas, (5), p. 07-41, 1995.

HARRIS, Joshua. *Eu disse adeus ao namoro: uma nova atitude em relação ao romance*. Curitiba: Editora Atos, 2020.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. *Peregrino e o convertido: A religião em movimento*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

HORTELAN, Luiza Vitória Terassi. “*Na contramão do mundo*”: gênero, amor e sexualidade no movimento evangélico *Eu Escolhi Esperar*. 2020. 163f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

HUEFNER, Bárbara; MONTEIRO, Simei (orgs.). *O que está mulher está fazendo aqui?* São Bernardo do Campo: Editeo, 1992.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Brasileiro de 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

INSTITUTO TRICONTINENTAL DE PESQUISA SOCIAL. *Resistir com fé: evangélicos e trabalho de base*. 2022.

JESUS, Fátima Weiss de. *Unindo A Cruz e o Arco-Íris: Vivência Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. 2012. 302 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

JUNIOR, Nelson. *Eu Escolhi Esperar*. São Paulo: Mundo Cristão, 2015.

KLEIN, Linda Kay. *Pure: inside the evangelical movement that shamed a generation of young women and how i broke free*. New York: Atria Books, 2018.

LAURETIS, Teresa de. *Teoria queer, 20 anos depois: identidade, sexualidade e política*. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org), *Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LEANDRO, Cláudio Leite. *Da Sexchurch à Capital Augusta: novas religiosidades na regulação da sexualidade*. 2012. 277f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

LOPES, Augusto Nicodemus. *Educação teológica reformada: motivos e desafios*. *Fides Reformata*. São Paulo, v. 9, n.2, p.11-27, 2004.

LOPES, Tatiana Bezerra de Oliveira. BONETTI, Alinne de Lima. *Cultura da pureza, autogoverno da carne e desigrejamento: gênero e sexualidade entre mulheres evangélicas*. In: Bruna Andrade Irineu; Moisés Alessandro Lopes; Pablo Cardozo Rocon et al. (Org.). *Políticas da vida: coproduções de saberes e resistências*. 1ed. Campina Grande: Realize Editora; Editora Devires, 2021, v. 1, p. 3285 - 3295.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais*. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 13, n.2, p. 387-396, 2005.

MACHADO, Paula Sandrine. *Entre homens: espaços de gênero em uma pesquisa antropológica sobre masculinidade e decisões sexuais e reprodutivas*. In: BONETTI, Alinne; FLEISCHER,

Soraya. (org.) *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis, Santa Cruz do Sul: Editora Mulheres, EDUNISC, p.155 -184, 2007.

MACIEL, Rebecca Ferreira Lobo Andrade. *Cristãos sem igreja: um olhar a partir da contemporaneidade*. *SACRILEGENS*. Juiz de Fora, v.12, p.88-99, 2015.

MACIEL, Rebecca Ferreira Lobo Andrade. *Mulheres em trânsito: motivações para o trânsito religioso de mulheres a Igrejas Orgânicas*. 2018. 122f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Escola de Comunicação, Educação e Humanidades, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2018.

MAIA, Marina Helena Rodrigues. *O catolicismo secularizado: uma análise dos católicos nominais não praticantes*. 2020. 146f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “Jesus me ama no *dark room* e quando faço programa”: narrativas de um reverendo e três irmãos evangélicos acerca da flexibilização do discurso religioso sobre sexualidade na ICM (Igreja da Comunidade Metropolitana). *Polis e Psique*, v. 1, p. 166- 194, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

MARTINS, Milena Geisa dos Santos. *Coletivos quebrando o silêncio: mulheres feministas e evangélicas na luta contra a violência de gênero e em favor à legalização do aborto*. *Simbiótica*, Vitória, v.7, n.3, p. 252 - 277, 2020a.

MARTINS, Milena Geisa dos Santos. *Mulheres feministas e evangélicas: a construção racional de uma nova identidade a partir dos estudos de gênero e do acesso ao ensino superior*. *Tempo da Ciência*, Toledo, v. 27. n. 54, p. 103 - 116, 2020b.

MARIANO, Ricardo. *Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade*. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 44, n.44, p. 24-44, 1996.

MAYNARD, Cândido Luiz Santos. *O dispensacionalismo e a utilização de símbolos judaicos nos cultos evangélicos*. 2016, 133f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Centro de Educação e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal de Sergipe, São Cristovão, 2016.

MCCULLEY, Carolyn. *Feminilidade Radical*. São José dos Campos: Editora Fiel, 2018.

MELLO, Anahí Guedes de. *Olhar, (não) ouvir, escrever: uma autoetnografia ciborgue*. 2019. 186F. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

MELO, Flávia Valéria Cassimiro Braga. *Ruah está soprando as flores: mulheres e suas militâncias no fazer teológico feminista no Brasil*. 2021. 269f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 48-67, 2005.

MENESES, André Filipe Silva e SANTOS, Elder Cerqueira. Sexo e Religião: um estudo entre jovens evangélicos sobre o sexo antes do casamento. *Clínica e Cultura*, v.2, n.2, p.82-94, 2013.

MENESES, André Filipe Silva. *Sexo e Religião: um estudo sobre práticas sexuais pré-maritais entre jovens evangélicos*. 2015. 86f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Núcleo de Pós-graduação e Pesquisa em Psicologia Social, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão – Sergipe, 2015.

MILLER, Daniel. Como conduzir uma etnografia durante o isolamento social. *Blog do Sociófilo*, 2020. [publicado em 23 de maio de 2020]. Disponível em: <<https://blogdolabemus.com/2020/05/23/notas-sobre-a-pandemia-como-conduzir-uma-etnografia-durante-o-isolamento-social-por-daniel-miller>> Acesso em 14 jan. 2022.

MISKOLCI, Richard. A Teoria *Queer* e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias* [online]. 2009, n.21, pp. 150-182. ISSN 1517-4522. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/soc/n21/08.pdf>>. Acesso em 21 jan. 2021.

MONACO, Helena Motta. “*A gente existe!*”: ativismo e narrativas bissexuais em um coletivo monodissidente. 2020. 152f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

MOORE, Henrietta. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. *Cadernos Pagu*, v.14, p.13-44, 2000.

MOORE, Henrietta. *Antropología y Feminismo*. 5ª ed. Barcelona: Ediciones Cátedra, 2009.

MONTEIRO, Robinson Grangeiro. *Adesão a crenças cristãs normativas sobre a sexualidade: um estudo com jovens evangélicos de João Pessoa*, PB. 2011. 144f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

MOURA, Thales. *Solteirice, a dócil repressão do religioso: aceitação e negação comunicacional da homossexualidade no “Movimento Cores” da Igreja Batista da Lagoinha*. 2019. 198f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

MUSSKOPF, André Sidnei. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

MUSSKOPF, André Sidinei; FREIRE, Ana Ester Pádua. Teologia queer: O necessário indecentamento da teologia. *Revista Senso*, Belo Horizonte, 15 jul. 2020. Disponível em: <<https://revistasenso.com.br/zrs-edicao-17/teologia-queer-o-necessario-indecentamento-da-teologia/>> Acesso em 15 set. 2021.

NATIVIDADE, Marcelo. O combate da castidade: autonomia e exercício da sexualidade entre homens evangélicos com práticas homossexuais. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 8, n. 12, p. 79-106, 2007.

NATIVIDADE, Marcelo. Cantar e dançar para Jesus: sexualidade, gênero e religião nas igrejas inclusivas pentecostais. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n.1, p. 15-33, 2017.

NATIVIDADE, Marcelo. Uma família como outra qualquer: Casamento igualitário e novas famílias em igrejas evangélicas LGBT. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n.33, p.343 - 372, 2019. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/sess/a/gn6fCKgpZ5CVnHJ338cvdVc/abstract/?lang=pt>>. Acesso em 09 jun 2021.

OLIVEIRA, Rok Sônia Naiária de. *O militar de Cristo todo mundo conhece pelo uniforme: a indumentária da neoconvertida assembleiana*, Milhã - CE (1990-2012). 2014. 235f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2014.

ORO, Pedro Ari. *Neopentecostalismo*. In: BLANCARTE, Roberto (org.). *Diccionario de religiones en América Latina*. México: FCE, El Colégio de México, p. 413-420, 2018.

ORTNER, Sherry. *Uma atualização da teoria da prática*. In: GROSSI, Miriam. P.; ECKERT, Cornelia.; FRY, Peter. H. *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Goiânia: Nova Letra, p. 19-44, 2007a.

ORTNER, Sherry. *Poder e projetos: reflexões sobre a agência*. In: GROSSI, Miriam. P.; ECKERT, Cornelia.; FRY, Peter. H. *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Goiânia: Nova Letra, p. 45-80, 2007b.

PACHECO, Ronilso. *Teologia Negra: o sopro antirracista do Espírito*. Brasília/São. Paulo: Novos Diálogos/Editora Recriar, 2019.

PATRIARCA, Célia. *Teologia negra feminista*. In: SANTINON, Ivenise Teresinha Gonzaga; FURTADO, Maria Cristina. *Marcha das Madalenas*. Ponta Grossa: Editora Atena, 2021.

PEREIRA, Patrícia Cristine. *Educação sexual familiar e religiosidade nas concepções sobre masturbação de jovens evangélicos*. 151f. Dissertação (Mestrado em Educação Escolar) – Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2014.

REDOMASCAST 77: *Desigrejadas*. Entrevistadas: Thayô Amaral e Lea Ribeiro. Entrevistadora: Isadora Nascimento. Projeto Redomas, 8 abr. 2021. Podcast.

REINHARDT, Bruno. De epifania a método: a teopolítica do testemunho em um seminário pentecostal em Gana. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 44-70, 2016.

REIS, Allan Nilton dos. *“Não entrei em crise com deus”*: a desinstitucionalização da religião na ótica de ex-alunos(as) de teologia evangélica. 2014. 205f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2014.

REIS, Livia. Tempos de pandemia, práticas cotidianas e projeto de nação: de que evangélicos estamos falando? *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 21, n. 40, p. x-xx, 2021.

REIS, Lorena Mochel. Erotismo gospel: mercados e limites da sexualidade entre evangélicas(os) no Complexo do Alemão. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n.1, p. 65-84, 2017.

RIOS, Thales. Um bom moço ou um bom cristão? (ou Minha história sem graça). *Ultimato*, 2018. Disponível em: <<http://ultimato.com.br/sites/jovem/2018/08/13/um-bom-moco-ou-um-bom-cristao-ou-minha-historia-sem-graca/>> Acesso em 09 jan. 2022.

ROSAS, Nina. Heterossexualidade e homossexualidade: prescrições sobre o uso do corpo das mulheres evangélicas. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 38 v.2, p. 176-197, 2018.

ROSAS, Nina. Mulher, pra quê religião? Uma crítica aos conselhos conservadores da pastora Ana Paula Valadão. [s.l.]: [s.n.], 2020.

ROSAS, Nina. Sexo degradante e destruidor: uma análise sobre as interdições sexuais presentes nos livros evangélicos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 41, n.1, p. 243-273, 2021.

SANTOS, Ana Carolina Vila Ramos dos. Feminismo teen e youtubers: feminismo na adolescência em tempos de redes sociais. *DESidades - Revista Científica da Infância, Adolescência e Juventude*, Rio de Janeiro, v. 9, n.31, p. 136 -152, 2021.

SANTOS, Douglas Alessandro Souza. “O sacerdócio universal dos crentes”: a trajetória de evangélicos não institucionalizados no Brasil. *In: 30ª Reunião Brasileira de Antropologia*, 2016, João Pessoa. *Anais...* p. 1 – 9, 2016.

SANTOS, Douglas Alessandro Souza. “Não-determinados”?: a pulverização evangélica e o problema metodológico do Censo Brasileiro. *Diversidade Religiosa*, João Pessoa, v. 8, n. 1, p. 03-23, 2018a.

SANTOS, Douglas Alessandro Souza. *Os Desigrejados: um caso de reconfiguração religiosa entre os evangélicos brasileiros no contexto da modernidade radicalizada*. 2018. 182f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2018b.

SANTOS, Douglas Alessandro Souza; MARTINEZ, Elias David Morales. A igreja sou eu, é você, somos nós: notas sobre a desinstitucionalização evangélica no Brasil a partir da observação da Comunidade Caminho da Graça. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, p. 31-53, 2020.

SANTOS, José Wellington dos. *Trânsito religioso e o sujeito da fé: motivações para a prática do trânsito religioso entre os sem religião que se afirmam evangélicos*. 2014. 120f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2014.

SANTOS, Maria Goreth. Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas me convêm: representações sobre sexualidade entre solteiros evangélicos. 2008. 151f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. *Plural – Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia USP*, v.24.1, p. 214-241, 2017.

SCHOLZ, Flávia Werner. *Qual nudez será castigada?* comunicação de resistência no enfrentamento a pornografia não consensual. 2016. 97f. Trabalho de Conclusão de Curso (Habilitação em Relações Públicas) - Setor de Artes, Comunicação e Design, Departamento de Comunicação Social, Universidade Federal do Paraná, 2016.

SCOTT, Joan. A invisibilidade da experiência. *Projeto História*, São Paulo, v.16, p. 297- 325, 1998.

SEGATA, Jean. A pandemia e o digital. *Revista Todavia*, Porto Alegre, v. 7, n.1, ed. 8, p. 7-15, 2020.

SILVA, Maria Freire da. Uma eclesiologia de comunhão. *Revista de Cultura Teológica*, v.19, n.76, p.119 -137, 2011.

SILVA, Marlon Andrey Nunes da Silva. Teologia da Prosperidade e *American Way of Life*: análise das obras de Kenneth Hagin e R.R.Soaes. In: Encontro Regional de História, XXI, 2018, Montes Claros – MG. Anais Eletrônicos. Montes Claros: Universidade Estadual de Montes Claros, 2018. Disponível em: http://www.encontro2018.mg.anpuh.org/resources/anais/8/1534721500_ARQUIVO_Marlon-ArtigoANPUH.pdf. Acesso em 25 jun. 2020.

SIMAS, Marcos Rodrigues. *Igreja-líquida*: fenômeno de uma nova forma de religiosidade cristã-evangélica, observada no site Genizah. 2015. 154f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2015.

SOUZA, Sandra Duarte. Política religiosa e religião política: os evangélicos e o uso político do sexo. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 27, n. 1, p.177-201, jan.-jun. 2013.

SPYER, Juliano. Evangélicos progressistas no Brasil popular. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 21, n. 39, p. 91-118, 2021.

STRATHERN, Marilyn. O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade Melanésia. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. O Censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Editora Vozes, p. 17-36, 2013.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. *A conduta universal*: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus. 2018. 191f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos*: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009.

VELHO, Gilberto. *Observando o familiar*. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 1 – 13.

VERANI, Alana Pacheco dos Reis; BONETTI, Alinne de Lima. *Adversidades da maternidade e carreira científica para antropólogas mães*. In: MONTENEGRO, Rosilene; SILVA, Fábio da; GUEDES, Raquel. *História das Ciências e Tecnologias: Onde estão as mulheres?*. Campina Grande: Editora Amplla, 2021. p. 261-274.

VIANA, Damião Nogueira et al. Análise dos desigrejados na cidade de Manaus focado na zona sul. 2019. Disponível em: <<http://www.repositorioinstitucional.fbnovas.edu.br/handle/prefix/347>> Acesso em 10 de julho de 2020.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. *Temáticas*, Campinas, v. 22, n.44, p. 203-220, 2014.

VIOLA, Frank; BARNA, George. *Cristianismo pagão*. Abba Press: Santo Amaro, 2018.

WEBER, MAX. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2014.

ANEXO A – Roteiro de entrevista 1

Perfil sociológico:

- Cidade e estado de moradia;
- Cor/raça com a qual se identifica;
- Idade;
- Orientação sexual;
- Profissão/ocupação;

Bloco 1 - Experiência religiosa e desigrejamento

- Você já esteve “igrejada” ou “igrejado”? Em outros termos, já fez parte de uma denominação religiosa? Qual era seu nível de engajamento?
- Você “está” desigrejada ou desigrejado? Se sim, porque se localiza neste lugar? Conte um pouco desse processo.
- Você considera que mantém sua religiosidade de que forma? Se sim, é de forma solitária, ou em grupo (reuniões domésticas, como células, por exemplo)?
- Você assiste cultos online?
- É, ou foi, questionada/o sobre a sua saída congregacional?
- Há alguma tensão entre você e seus familiares, amigos ou amigas que frequentam alguma instituição?
- Você sente falta de uma instituição? Pretende tornar-se membra ou membro de uma igreja no futuro?

Bloco 2 - Sexualidade: percepções e percursos afetivo-sexuais

- Você teve acesso as propostas de abstinência sexual que a ministra Damares tem apresentado para combater a gravidez na adolescência? O que pensa sobre isso?
- Em sua trajetória, você já teve relações sexuais? Se sim, foram antes ou depois de sua conversão?
- Considera o sexo fora do casamento como pecado? Desde quando pensa assim?

- O que você entende por fornicação? O que te fez pensar desse jeito?
- Como passou a lidar com sua sexualidade estando fora da igreja?
- Você tem algum tipo de sofrimento por ter (ou ter tido) relações sexuais fora do casamento? Como é lidar com essas experiências sexuais e sua fé?
- Você já quis esperar até o casamento para ter qualquer tipo de contato físico? (Explico: Há exemplos de jovens casais que optam em dar o primeiro beijo no altar, e suas histórias são muito valorizadas dentro das comunidades evangélicas. É comum sair notícias nos jornais da cidade quando estes casais se casam.) Você quer ou já quis ter esse tipo de experiência? O pensa deste modelo de relacionamento?
- Já se envolveu com o movimento Eu Escolhi Esperar, ou algum outro que pregue a abstinência sexual antes do casamento?

ANEXO B – Roteiro de entrevista 2

Bloco 1 - Perfil político e engajamento social:

- Você teve contato com o feminismo? Se sim, foi antes ou depois de se tornar desigrejada?
- Você se considera feminista? Se sim, acredita que o feminismo interfere na forma como vive sua religião? Se não, o que pensa do movimento feminista?
- Como você definiria seu perfil político?
- Se considera engajada e apoiadora de pautas sociais? Se sim, tem proximidade com algum movimento social? Se não, como entende evangélicas que se aproximam de certa militância social e política?

Bloco 2 – Percepções sobre desigrejamento e do ser/estar desigrejada:

- Você acha que algum dia não se considerará mais evangélica? Tem aproximações, ou já teve, com outras religiões?
- Você fala da religião cristã-evangélica para pessoas a sua volta? Tenta apresentar a religião no intuito de convertê-las?
- Há igrejas em que se imagina frequentando? Indica essas, ou outras igrejas, para pessoas conhecidas frequentarem?
- Para aquela que é mãe e as que desejam ser: pretende educar filhas ou filhos na fé evangélica? O quanto considera a inserção evangélica na vida de filhos ou filhas relevante?
- Desde que se tornou desigrejada, algo mudou no seu modo de exercer e pensar sua fé?

Bloco 3 – trajetórias afetivo-sexuais e percepções sobre corpo, sexualidade e relacionamentos

- Como tem percebido seu corpo? Algo mudou desde a sua saída da igreja?
- E sua sexualidade? Ela tem sido vivenciada, ou não, de quais formas desde que passou a experienciar o desigrejamento?

- Você se relaciona com pessoas não evangélicas, ou algum dia estaria aberta a possibilidade de namorar/casar com alguém que não tenha a mesma fé que você?
- E uma pessoa evangélica “igrejada”? Você se relaciona ou já se relacionou (afetiva e sexualmente) com alguém que frequenta de modo ativo uma igreja? Caso não tenha se relacionado, está aberta a isso?
- Você pretende se casar? Se sim, pretende fazer isso em uma cerimônia religiosa com pastor/pastora evangélica? Em que medida considera isso essencial?
- Sobre casamento: como o enxerga? Sua percepção mudou depois de tornar-se desigrejada?
- Sua percepção sobre a homossexualidade e monogamia foram afetadas pelo desigrejamento?